LA INICIACIÓN CRISTIANA

Dionisio Borobio



LA INICIACIÓN CRISTIANA

Dionisio Borobio



LUX MUNDI
72

DIONISIO BOROBIO

LA INICIACIÓN CRISTIANA

Bautismo · Educación familiar
Primera eucaristía · Catecumenado
Confirmación · Comunidad cristiana

TERCERA EDICIÓN



EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2009

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1298-2
Depósito legal: S. 1247-2009
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2009

CONTENIDO

III

CONFIRMACIÓN E INICIACIÓN CRISTIANA

IV

PRIMERA EUCARISTÍA E INICIACIÓN CRISTIANA

INTRODUCCIÓN

La iniciación cristiana es uno de los puntos centrales de la vida y de la acción pastoral de la Iglesia. Muchos son los documentos, estudios, planes pastorales… que se han propuesto sobre este tema desde el Vaticano II. Nosotros mismos hemos dedicado buena parte de nuestro esfuerzo a investigar, explicar e iluminar el contenido y la pastoral de la iniciación cristiana. Pero, tras un tiempo de reflexión y análisis sobre lo que se ha hecho y lo que queda por hacer, no podemos evitar la sensación de hallarnos lejos del ideal, entre el deseo y la realidad, entre la esperanza y el desconcierto. Es necesario un nuevo impulso para, con rigor y conocimiento de los diversos aspectos del tema, afrontar el reto de las nuevas realidades y posibilidades de iniciación hoy.

Cuando hablamos de «iniciación», nos referimos no solamente a los momentos sacramentales específicos, sino también a todos los elementos que integran el proceso: bautismo, pedagogía iniciatoria familiar, primera eucaristía, catecumenado y catequesis, confirmación, comunidad eucarística… En la acción iniciatoria total entran en juego la seriedad de la evangelización, la autenticidad de la comunidad eclesial, la verdad del ser cristiano. No se trata simplemente de «cómo» hay que administrar unos sacramentos de iniciación, sino de «cuál» es el cristiano que «hacemos» al preparar y celebrar dichos sacramentos. En ellos se centra gran parte de la acción pastoral de la Iglesia. Bautismo, confirmación y primera eucaristía son los centros significantes sacramentales de un proceso que abarca más y debe continuar tras la celebración del rito.

El tema plantea numerosos interrogantes de los que ni los pastores ni los fieles podemos desentendernos. El concilio Vaticano II, con su reforma de los rituales del bautismo de niños y la confirmación, y más aún con el Ritual de la iniciación cristiana de adultos (RICA), ha arrojado una gran luz sobre numerosas cuestiones, pero también ha suscitado nuevos planteamientos. Nos encontramos todavía con una «renovación que espera» ser llevada a plenitud.

Si el bautismo de niños es todo lo que se afirma teológicamente y todo lo que se expresa litúrgicamente, ¿en qué condiciones subjetivas y comunitarias celebrarlo, de modo que no se traicione su identidad y verdad? ¿Cómo seguir bautizando a los niños y evitar quedarnos con bautizados no convertidos ni creyentes? ¿En qué condiciones puede garantizarse un desarrollo normal del ser cristiano?

Respecto a la confirmación, es necesario redescubrir su identidad teológica y su especificidad sacramental en el interior de la iniciación cristiana. Pero ¿cuál es su sentido, su lugar y su función en el proceso de esta iniciación? ¿Es posible admitir y promover una pluralidad de praxis y avanzar en la línea ecuménica, sin perjudicar la unidad de fe y de celebración, así como la eficacia pastoral?

También la primera eucaristía forma parte de la iniciación cristiana, como primera participación en el banquete fraterno de la comunidad creyente. Pero ¿qué función debe desempeñar y ha desempeñado de hecho en la vida de la comunidad? ¿Puede considerarse esta primera eucaristía como el culmen del proceso de iniciación? ¿De qué manera autentificar este momento eucarístico, para que se alcance el objetivo de la iniciación total?

Las cuestiones que se plantean son numerosas, están interrelacionadas y tienen una gran importancia para la vida de la Iglesia. No se puede hablar de bautismo sin hacer referencia al mismo tiempo a la confirmación y a la primera eucaristía. Ni se puede hablar de estos sacramentos sin referirse a la iniciación cristiana total. Y tampoco se puede hablar de esta iniciación si no se tiene a la vez presente la evangelización, el catecumenado o los procesos catecumenales, la catequesis, la renovación radical de vida, la comunidad cristiana. Sobre todas estas dimensiones queremos reflexionar y escribir, en comunión eclesial y con la ayuda del Señor.

En cuanto al método que hemos adoptado, partimos de un planteamiento global de la iniciación cristiana como «totalidad», «proceso unitario», «todo interrelacionado», «proceso pleno»... De ahí que hablemos en más de un momento del «gran sacramento de la iniciación cristiana». Comenzamos con una explicación del concepto de «iniciación» (primera parte); pasamos luego a exponer el fundamento de esta iniciación o bautismo en sus diversos aspectos (segunda parte); seguimos con la confirmación y las cuestiones que la integran (tercera parte); dedicamos un capítulo a la primera eucaristía (cuarta parte); y concluimos presentando los elementos necesarios para un «nuevo proyecto de iniciación cristiana» (quinta parte).

En las diversas partes, prestaremos atención al contexto sociocultural y eclesial, a la investigación y las lecciones de la historia, al ecumenismo, a la reflexión mistagógica y a la renovación pastoral. Nuestro objetivo es ofrecer un verdadero «tratado» sobre la iniciación cristiana total que, teniendo en cuenta y avanzando sobre nuestros trabajos anteriores, sirva de ayuda a teólogos y pastoralistas, a sacerdotes, religiosos y laicos comprometidos en la tarea de iniciar a la vida cristiana.

INTRODUCCIÓN A LA TERCERA EDICIÓN

Una situación nueva

En esta nueva edición, a la vez que reafirmamos nuestro objetivo, método y contenido, no podemos olvidar algunos fenómenos que afectan especialmente al tema de la iniciación cristiana. Ha crecido la conciencia de que tal iniciación debe plantearse no sectorialmente, sino de modo global, incluyendo el desarrollo equilibrado de todos y cada uno de los elementos que la integran. Por otro lado, se ha acentuado la doble tendencia existente en la Iglesia actual: la de quienes defienden la unidad cronológica secuencial como forma mejor de expresar el sentido teológico, y la de los que abogan por una unidad dinámica como medio más adecuado de realización de todos los elementos de la iniciación. En general, la tendencia más extendida es la segunda.

No obstante las aclaraciones teológicas, las orientaciones episcopales y los esfuerzos pastorales realizados, se constata que el creciente proceso de secularismo o laicismo, el indiferentismo religioso y la desafección sacramental, unidos a la crisis de la familia y a la ambigüedad de los medios iniciáticos empleados, cuestionan la eficacia del actual sistema de iniciación cristiana, sobre todo en el caso de los niños.

Por todo ello se vuelve a valorar la restauración o renovación del catecumenado, se publican nuevas orientaciones y materiales, se insta a recuperar en la catequesis la dinámica catecumenal... Pero tampoco respecto a este tema se ocultan las dificultades de realización en el mundo actual, la posibilidad de seguimiento por parte de los sujetos, y los condicionantes de realización en tiempo y modo adecuados.

A pesar de estas dificultades, se está de acuerdo en que la iniciación cristiana sigue siendo el gran reto y la gran tarea de la Iglesia, así como la gran posibilidad de su renovación y crecimiento. Toda la Iglesia, la mayoría de obispos y sacerdotes, junto con los laicos más comprometidos y las comunidades, son conscientes de ello y así lo expresan en diversidad de documentos y testimonios. Queremos recoger algunas de las aportaciones más importantes y recientes a la comprensión y praxis de la iniciación cristiana.

Nuevos aspectos en el Catecismo de la Iglesia católica

El Catecismo ha optado por recoger los aspectos más importantes del Vaticano II, sin introducir novedades. Con todo, presenta elementos que enriquecen la aportación de los rituales.

a) *Respecto al bautismo*. Recuerda la riqueza de nombres con que se le designa: bautismo, baño, iluminación, regeneración, etc. (n. 1214-1216). Igualmente, la presentación mistagógica de su teología, al hilo de la bendición bautismal (n. 1217-1228) y sobre todo al hilo del ritmo y los ritos de la celebración (n. 1242s). Todo ello puede ser una base excelente para la catequesis bautismal. Destaca asimismo una atención más esmerada a todos los elementos de la iniciación, incluido el catecumenado, afirmando que forma parte esencial de la estructura de la iniciación cristiana y que no debe confundirse con una simple catequesis (n. 1231). Subraya por último la relación fe-bautismo, afirmando que el bautismo de niños es el comienzo de un proceso que «está llamado a desarrollarse» (n. 1253-1255). Y, en una perspectiva ecuménica, recuerda la variedad de tradiciones litúrgicas (n. 1232s).

b) *Respecto a la confirmación*. Con el fin de situar el sacramento en la Escritura parte de una presentación de la confirmación en la «economía de la salvación» (n. 1286-1289). No se limita a un texto concreto, sino que expone la economía del Espíritu. Muestra una clara preocupación ecuménica, proponiendo las dos praxis, la de los orientales y la de los occidentales: dos tradiciones, dos nombres (*myron*-confirmación), dos ministros (obispo, sacerdote), dos acentos teológicos (unidad de iniciación - comunión eclesial), dos formas de celebrar, etc. (n. 1289, 1292, 1299). En cuanto al ministro, recordando la praxis de Oriente, califica al obispo como «ministro originario», abriendo la posibilidad a la celebración por sacerdotes… (n. 1312-1314). Y respecto a los sujetos, no añade nada nuevo, recordando que «el punto de referencia para recibir la confirmación es el del uso de razón», y que es obligatorio recibir la confirmación para que la iniciación cristiana quede completa.

Aplicaciones de la Conferencia episcopal española

La CEE ha publicado varios documentos explicativos y aplicativos respecto a la iniciación cristiana.

Iniciación cristiana. Reflexiones y orientaciones (1998). Este documento busca responder a las nuevas situaciones; orientar a las iglesias particulares a «establecer un proyecto de iniciación»; clarificar la identidad de la iniciación cristiana (parte I); señalar la forma y los lugares de realización de la iniciación cristiana con niños, adolescentes, jóvenes y adultos (parte II); ofrecer sugerencias de renovación, teniendo en cuenta la práctica actual e iluminando algunos problemas.

Orientaciones pastorales para el catecumenado (2002). Dada la importancia del catecumenado en la renovación del Vaticano II y sus rituales, y «consciente de los desafíos actuales que provienen de la situación de la fe de los bautizados, y el número cada vez mayor de adultos y niños en edad escolar que quieren conocer al Señor y ser bautizados», considera que «la restauración del catecumenado en nuestras iglesias es una oportunidad que Dios concede para renovar la vida de la Iglesia y una ocasión para mostrar a todos la fe que ella ha recibido». Además, recuerda la identidad y estructura del catecumenado, propone algunas «adaptaciones y peculiaridades en el desarrollo del catecumenado», según se trate de niños, jóvenes o adultos.

Orientaciones pastorales para la iniciación cristiana de niños no bautizados en su infancia (2004). Sitúa la iniciación dentro de la urgente evangelización, la formación permanente de la fe de los bautizados y la problemática generada por el aumento del número de niños que, no habiendo sido bautizados de párvulos, solicitan el bautismo. A continuación indica las características (estructura, desarrollo, etapas…) que debe tener el catecumenado de niños no bautizados; la necesidad de una catequesis y liturgia adecuadas; la importancia de la mediación maternal de la Iglesia (comunidad, obispo, presbíteros y diáconos, padrinos, catequistas, familia, grupo catecumenal). Y concluye con una «propuesta para la pastoral de la iniciación cristiana de niños no bautizados»: duración de cuatro o cinco años; carácter del proceso catecumenal; situaciones particulares; celebración…

Algunas novedades del actual magisterio papal y episcopal

Exhortación apostólica «Sacramentum caritatis» (2007), de Benedicto XVI. Entre otros temas, el Papa aborda la relación entre «eucaristía e iniciación cristiana» (n. 17-20). La eucaristía representa la meta de la iniciación, y debe favorecerse «una comprensión más unitaria del proceso». Ante la diversidad de tradiciones (Oriente, Occidente) y de praxis en la Iglesia actual, afirma la necesidad de verificar qué prácticas pueden «ayudar mejor a los fieles a poner de relieve el sacramento de la eucaristía como aquello a lo que tiende toda la iniciación… y verificar la eficacia de los actuales procesos de iniciación, para ayudar cada vez más al cristiano a madurar con la acción educativa de nuestras comunidades, de modo que llegue a asumir en su vida una impronta auténticamente eucarística» (n. 18). Recuerda a su vez la importancia de la familia en el proceso de la iniciación de sus hijos (n. 19).

Conferencia episcopal alemana: La nueva edición del Ritual del bautismo de niños (*Die Feier der Kindertaufe*, 2008) propone un proceso bautismal que recupere algo de la dinámica del catecumenado, distinguiendo situaciones y «etapas» de carácter catequético y celebrativo: «Bautismo en dos etapas con una larga catequesis a los padres». Contempla igualmente otras posibilidades y acciones pastorales: con aquellos que retrasan el bautismo, con los no bautizados…

Conferencia episcopal italiana: Sus últimas orientaciones pastorales insisten en la iniciación cristiana como un «itinerario» o proceso. Así, el *Direttorio generale per la catechesi* (1988); la Nota pastoral *L'Iniziazione cristiana 2. Orientamenti per l'Iniziazione dei fanciulli e dei ragazzi dai 7 ai 14 anni* (1999), y la Nota pastoral *L'Iniziazione cristiana 3. Orientamenti per il risveglio della fede e il completamento dell'Iniziazione cristiana in età adulta* (2003).

Conferencia episcopal francesa: El tema de la iniciación cristiana es candente en Francia. Bautismo de niños y adultos, confirmación de adolescentes y jóvenes, catecumenados… constituyen la trama de una variada acción pastoral y sacramental que se manifiesta en diversidad de orientaciones pastorales y documentos episcopales (cf. J.-Ph. Revel, *Traité des sacrements* I-II, 2004-2005).

I

¿QUÉ ES LA INICIACIÓN CRISTIANA?

La iniciación cristiana es la primera verificación de la sacramentología fundamental: en ella ya no se trata tanto de «qué es un sacramento», sino «cómo es este sacramento concreto». Por otro lado, se trata de los sacramentos de principio de la vida cristiana, que son base y fundamento de todos los demás sacramentos.

Se trata de un tema de suma importancia tanto ayer como hoy, por las siguientes razones:

–A nivel cristiano general: es el comienzo de la vida cristiana.

–A nivel eclesial: indica la tarea central de la Iglesia: «hacer cristianos».

–A nivel de renovación pastoral: es uno de los aspectos que más ocupa y preocupa en las comunidades.

–A nivel ecuménico: los diálogos ecuménicos tienen el bautismo y la iniciación como punto central: «Documento de Lima» (1982); «Documento de Bari» (1987).

–A nivel teológico-litúrgico: el tema ha sido objeto de congresos, simposiums, publicaciones de diverso tipo, durante los últimos años...

Por otro lado, este tema incluye cuestiones que hoy preocupan de forma especial a la Iglesia, como son la evangelización primera y la catequesis; la necesaria inculturación en las costumbres y los ritos iniciatorios de los pueblos; el talante catecumenal de la Iglesia; la autenticidad del ser cristiano; la renovación de la misma comunidad, en su sentido de pertenencia y participación corresponsable.

Antes de adentrarnos en el tratamiento de las diversas cuestiones de nuestro tratado, es necesario que clarifiquemos el concepto, la riqueza, las dimensiones de la iniciación cristiana.

LA INICIACION CRISTIANA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLOGICA

Dado que el concepto y la realidad de la «iniciación» se extiende más allá del cristianismo, y hunde sus raíces en la misma antropología y ser social del hombre, es preciso que comencemos por ofrecer un breve resumen de aquellos puntos que juzgamos necesarios para comprender el tema[1].

1. *Punto de partida*

La palabra «iniciación» no es un término bíblico, sino un término de origen pagano, que no aparece en el lenguaje del nuevo testamento. Expresa un fenómeno humano general, que obedece al proceso de adaptación que todo hombre se ve obligado a vivir en relación con el ambiente físico, con el ambiente social y cultural,

1. Una bibliografía fundamental: A. van Gennep, *Les rites de passage* (reimpresión), Paris-Den Haag 1969; J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Paris 1958; V. Turner-E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York 1978; Id., *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Brescia 1972; Id., *Simboli e momenti della comunità. Saggio di antropologia culturale*, Brescia 1975. M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, Madrid 1975; A. di Nola, *Iniziazione*, en *Enciclopedia delle religioni* III, Firenze 1971, 1116-1171; B. Burki, *Die traditionelle Initiation in Afrika*: LJ 28 (1978) 287-302; F. Filiasi Carcano, *L'experienza di marginalità nelle iniziazioni tribali*: Etnologia 29 (1975) 8-19; G. Lumbasi, *Ordination and Initiation Rites*: The African Ecclesiastical Review 22 (1980) 297 ss; R. Falsini, *L'Iniziazione cristiana e i suoi sacramenti*, Milano 1986; P. M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation*: LMD 132 (1977) 33-54; J. Ries (ed.), *Los ritos de iniciación*, Bilbao 1994; G. Bonaccorso, *La dimensione umana e religiosa dell'iniziazione*: Rivista del Clero Italiano 3 (1991) 191-199; Varios, *L'initiation chrétienne. Démarche catéchuménale*, Paris 1991, especialmente 13-40; J. Claes, *L'initiation*: LumVit 1 (1994) 11-21.

con el ambiente religioso... Si por una parte el sujeto se inicia adaptándose al grupo de referencia y su cultura; por otra parte el grupo se enriquece con la aportación personal del que es iniciado[2]. En este sentido, la iniciación es una condición universal de la existencia humana, aunque asuma diversas modalidades y tipologías según los pueblos y épocas. La «iniciación» es algo que recorre la historia del hombre desde sus orígenes. Por eso, está presente en el lenguaje histórico, étnico, sociológico, religioso...

Uno de los aspectos más importantes de la iniciación es su dimensión religiosa, que se manifiesta en una ritualidad específica, remitente al mundo de lo sagrado. Por eso, como dice Michel Meslin, «los rituales de iniciación constituyen una dimensión necesaria para cualquier existencia humana, una respuesta a la aspiración que todos sentimos de sobrepasar los propios límites, para realizar la plenitud de nuestro ser, viviendo una experiencia de identificación con lo divino»[3].

Estamos convencidos de que en la actualidad una de las crisis más importantes que sufre nuestra sociedad, es precisamente la de la «iniciación». Y es así porque a las formas iniciáticas del pasado no han sucedido otras formas nuevas, que las sustituyan; porque no existen hoy ni mediaciones estables, ni modelos de referencia claros para que se dé la iniciación. Quizás por eso se percibe una desorientación fundamental, especialmente en los jóvenes, acompañada de una pérdida de sentido, y de una búsqueda de iniciaciones contradictoria y hasta destructora de todo aquello que ofrecen las grandes instituciones sociales o religiosas.

2. *Definición de iniciación*

—*Semánticamente*: viene de «in-eo» = introducirse, entrar dentro de... Designa sobre todo las mediaciones o ritos por los que «se entra» en un grupo determinado, asociación, religión...

—*Históricamente*: la iniciación tiene una referencia fundamental en la «religión de los misterios» de Eleusis. Iniciarse supone vivir una experiencia, que permite «entrar en los misterios», participar de su salvación. Los «initia» (= «teleté») o ritos iniciáticos corresponden a los «misterios» (= «mysta»), que tuvieron gran expansión en el área helenístico-romana en los años anteriores a Cristo.

2. Cf. G. Bonaccorso, *La dimensione umana e religiosa dell'iniziazione*, 191.

3. M. Meslin, *Hermenéutica de los rituales de iniciación*, en J. Ries (ed.), *Los ritos de iniciación*, Bilbao 1994, 63-76, aquí p. 76.

—*En sentido general*: (desde la etnología y la fenomenología religiosa), «iniciación» indica un conjunto de ritos y de enseñanzas orales, cuya finalidad es producir una radical modificación en el estatuto social y religioso de la persona que es iniciada. Según Julien Ries, «cuando se dice iniciación se quiere decir ingreso, aprendizaje, comienzo de una experiencia destinada a continuar»[4].

—*De forma más estricta*: podemos referir dos definiciones hechas por grandes autores:

> M. Eliade: «Por iniciación se entiende generalmente un conjunto de ritos y enseñanzas orales, que tienen por finalidad la modificación radical de la condición religiosa y social del sujeto iniciado. Filosóficamente hablando, la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial. Al final de las pruebas, goza el neófito de una vida totalmente diferente de la anterior a la iniciación: se ha convertido en otro». Por tanto, la iniciación modifica el status del iniciado de modo radical. Equivale a un cambio ontológico del modelo de vida del iniciado. El neófito es introducido a la vez en la comunidad humana y en el mundo de los valores espirituales[5].
>
> M. Meslin: «Cualquier iniciación es un fenómeno complejo y ambivalente. Consiste en llevar al individuo, mediante ciertas instrucciones especiales, al conocimiento de ciertos datos hasta entonces ocultos, e introducirlo en un grupo determinado, en una sociedad secreta, donde se le llama a vivir una nueva existencia. El contenido de esta iniciación se podría definir como un conjunto constituido por ritos altamente simbólicos y enseñanzas ético-prácticas más o menos desarrolladas, con miras a la adquisición de un cierto poder y una cierta sabiduría, basados en el conocimiento esotérico, y que irán a desembocar en la modificación de la posición social o religiosa del individuo»[6].

3. *Clasificación o ámbitos de iniciación*

Los autores (A. van Gennep, E. Durkheim, M. Eliade, J. Cazeneuve, J. Huxley, M. Meslin...) suelen distinguir diversos tipos de iniciación o ritos iniciáticos:

1. *Ritos de iniciación colectiva-social: ritos de pubertad*: Se trata de ritos que se dan sobre todo en la pubertad, en todas las sociedades. Juegan un papel esencial en la constitución de las cul-

4. J. Ries, *Los ritos de iniciación*, 21.
5. M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, Madrid 1975, 10.
6. M. Meslin, *Hermenéutica de los rituales de iniciación*, 63.

turas y sociedades. Son rituales de integración que se encuentran en las sociedades más tradicionales (por ejemplo, Africa). Implican una serie de pruebas físicas y psicológicas, tendentes a socializar al individuo, insertándolo en la propia cultura. Se trata de rituales que, como dice V. Turner, implican una «crisis existencial» (*life-crisis*)[7]. El contenido de la enseñanza suele centrarse en estos tres aspectos: la sexualidad, la muerte y lo sagrado. Y tienen como finalidad primera significar el paso de la infancia a la adolescencia, preparar para asumir la responsabilidad social, y ayudar a tomar conciencia de la propia identidad como persona consciente, responsable y libre.

2. *Ritos de iniciación religiosa-especial*: Se puede llamar así a los ritos que tienden a posibilitar el ingreso en una sociedad religiosa cerrada, como fueron por ejemplo las iniciaciones al culto de Mitra, a los misterios eléusicos; o en el mundo cristiano la iniciación a una congregación con los ritos de noviciado, o a una cofradía, o a una comunidad religiosa restringida. Algunos rasgos son que: con frecuencia, esta iniciación está abierta sólo a uno de los sexos (femenino o masculino); entre sus miembros se impone la disciplina del «arcano» o secreto; no se impone necesariamente sino que se hace por opción libre; se presenta como una vocación y llamada de Dios; implica una cierta experiencia de Dios y una entrada en el mundo sagrado; siempre está cargada de una dimensión soteriológica, más o menos explícita... Por todo ello, los rituales simbólicos que se utilizan no pueden identificarse con los rituales de paso de las iniciaciones de integración social. Desde el análisis de los rituales puede llegarse a la diferencia que existe entre iniciaciones.

3. *Iniciaciones místicas*: Es una tercera categoría, que está formada por el conjunto de ritos de iniciación que llevan a una vocación mística, como es el caso de los «chamanes», de los «sacerdotes», de los «guerreros»... Estas iniciaciones se caracterizan por dos elementos esenciales: por un lado confieren al iniciado poderes excepcionales; por otro, se le permite ingresar en una condición de vida inaccesible para los demás miembros del grupo[8].

4. *En un sentido más actual*: Hoy, más allá del sentido religioso, se habla de iniciación para designar un proceso de aprendizaje o de socialización, por el que se realiza una introducción progresiva, bien sea al conocimiento de una teoría, de una doctrina, de una práctica técnica, de una disciplina o de una profesión. La palabra «iniciación» puede tener un sentido más estricto, en cuanto indica, por ejemplo, iniciarse a la pintura, a la geofísica, a las telecomunicaciones, a la informática... O bien un sentido más amplio, en que se asemeja a la «socialización», indicando el proceso por el que una persona se apropia existencialmente de unas normas, unos valores, unas costumbres y comportamientos del grupo. A nosotros nos interesa ahora retener dos aspectos fundamentales para nuestro tema: que la iniciación implica un cambio profundo de ser, de relación, de identidad; y que se trata no de una iniciación parcial, sino global, que abarca la totalidad de dimensiones de la persona humana, por la que se verifica un proceso de deconstrucción para la reconstrucción de la propia vida[9].

7. V. Turner, *The Drums of Affliction*, Oxford 1968.
8. Cf. J. Ries, *Los ritos de iniciación*, 26-27.

4. *Finalidad y esencia de la iniciación*

Podemos explicar este punto señalando los diversos aspectos que lo definen y lo explicitan, en su riqueza y en su naturaleza.

—Un primer elemento esencial de la iniciación es la *«referencia al arquetipo»*, es decir, al modelo situado en los orígenes o en el «in illo tempore», y considerado como el iniciador por antonomasia, el modelo y referente que dando eficacia a los ritos, nos transforma «a su imagen», conduciendo a una plenitud nueva.

—Un segundo elemento es el *«simbolismo de la muerte iniciática»*. La iniciación saca al candidato del tiempo histórico, y lo pone en relación con el tiempo fundador, con el «in illo tempore». Este salir-de, para entrar-en supone una pérdida, un abandono, una muerte respecto a algo anterior, para poder entrar a participar de algo nuevo... Esta «muerte» viene representada de diversas maneras en las distintas religiones: por medio de golpes, de heridas rituales, picaduras de insectos, aislamiento en cabaña, tatuajes...[10].

—Pero junto a la muerte, está el tercer elemento: *«el nuevo nacimiento»*. Consiste en que el iniciado acepte la nueva vida y existencia, el nuevo sentido y la nueva verdad (concentración axiológica). Para representar este nuevo nacimiento se utilizan los gestos creadores de los orígenes (cosmogónicos): agua (del bautismo), tierra (tierra madre-matriz). El lugar en que se lleva a cabo la iniciación viene a ser a la vez un lugar de muerte y de vida: así la muerte del niño alejado del universo materno, para que pueda alcanzar la madurez física y psíquica, y la integración social. Según M. Meslin, no conviene hablar de «muerte-resurrección» cuando no se tiene una creencia «post mortem». «Conviene hablar sola-

9. J. Claes, *L'initiation*, 12-13.
10. Cf. M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, 12-16.

mente de pasaje simbólico, de puesta a un lado del mundo natural en el momento del nacimiento, para pasar a un mundo gobernado por otras normas, ya se trate de un mundo socializado por los adultos, ya del de los creyentes»[11].

—Un cuarto elemento de iniciación es la *«procesualidad tritemporal»*, que, según van Gennep, y actualmente V. Turner, implica que todo lo anterior se realiza en tres tiempos: 1. El de separación de la sociedad o grupo dado y de la forma de convivencia habitual (= preliminaridad). 2. El de la «prueba», que señala de forma especial el momento de muerte, de duelo, de renuncia, de sacrificio, de salto hacia la madurez (= liminaridad). 3. Y el momento de integración, que señala la vuelta o la introducción o retorno a un nuevo tipo de comunidad o de sociedad, a la que se viene a pertenecer en adelante (= posliminaridad).

—Un quinto elemento sería el del *proceso personal vivido*, que normalmente implica una «instrucción» o transmisión de conocimientos sobre la realidad de que se trata o el mundo al que se inicia; una «apropiación personal y existencial» de las normas, valores y símbolos propios del grupo a que se inicia; y una «expresión ritual», que va significando el avance y la transformación que se está verificando en el propio iniciando, en el que siempre se da un «antes» y un «después»[12].

—De todo lo dicho, y como sexto elemento presente en todo lo demás, está *«el cambio» o tránsito* que define la esencia o naturaleza de la iniciación. La iniciación supone, pues que, aún permaneciendo el mismo, se viene de algún modo a ser «otro», ya que permite acceder a un nuevo nivel; a un nuevo estatuto personal, social y religioso; a una nueva forma de ser y de estar en el mundo y con los demás; a una nueva identidad[13].

5. *Iniciación y espacio sagrado*

La iniciación sucede por regla general en un «espacio especial», cargado de sacralidad y de misterio. Este espacio puede ser un lugar de «retiro», de «reclusión», una «naturaleza salvaje», o incluso un medio hostil. Tiene por objeto marcar la ruptura con el espacio parental, con el espacio social dado en el que normalmente se está integrado, con el tipo de vida anterior; y además viene a significar el ámbito nuevo para el nuevo nacimiento, marcando nuevos límites físicos y psicológicos.

11. M. Meslin, *Hermenéutica de los rituales de iniciación*, 66-67.
12. J. Claes, *L'initiation*, 14-15.
13. Estos aspectos, han sido especialmente tratados por A. van Gennep, *Los ritos de paso*. Y recientemente por V. Turner, ver nota 1. Cf. A. Toniolo, *Il tema «liminarità» in Victor Turner*: RL 1 (1992) 86-105.

Este nuevo espacio implica con frecuencia la reclusión, o la privación de ciertos alimentos, o la prueba de nuevas ascesis o sacrificios de diverso tipo. También va unido a prohibiciones de acercarse a ciertos espacios, cargados de sacralidad (santuario, recinto sagrado...), a los que sólo tendrá acceso después. El iniciado sólo podrá entrar en estos lugares cuando sea digno (zarza en Moisés: Ex 3, 5).

«De este modo, se puede comprobar que el espacio iniciático está siempre separado del espacio cotidiano del hombre, debido a que se transforma, gracias a ritos concretos, que son actuaciones humanas, en un lugar en el que se genera una nueva condición del ser»[14]. Condición de ser que supone: una experiencia nueva del propio ser; un nuevo conocimiento de lo sagrado o divino; una nueva referencia vital...

6. *Iniciación y tiempo sagrado*

Junto al espacio, también la iniciación supone un «tiempo sagrado». Es un tiempo que viene marcado por las siguientes características:

—Es un tiempo «duradero», que puede incluir diversos grados o etapas.

—Es un tiempo «transitorio», que se desea pase, por la prueba que comporta.

—Es un tiempo de «engendramiento-nacimiento», que conlleva su «historia»...

—Es un tiempo de «transformación» interna y también externa.

—Es un tiempo de conducción por el «maestro» o «mistagogo», con el que se establece una como relación parental: conducidos-engendrados por un padre-madre. Crea una dependencia espiritual, semejante a la física en los recién nacidos.

—Es un tiempo de «encuentro»: consigo mismo, con los demás, con Dios (= sagrado).

Pero, además, la iniciación tiende a procurar una nueva actitud y sentimiento de seguridad respecto al tiempo, frente a su irreme-

14. M. Meslin, *Hermenéutica de los rituales de iniciación*, 68.

diable transitoriedad. Así S. C. F. Brandos piensa que la iniciación religiosa tiene como efecto principal el procurar un sentimiento de seguridad frente a lo irremediable del tiempo. Se trataría de ritos de paso de un tiempo biológico a un estado de bienaventuranza eterna, que se sitúa más allá del poder mortífero del tiempo[15]. Se trata en realidad, dice Meslin de una nueva existencia, a la que el iniciado es llamado, y que desde ahora pone su nueva vida en relación con un tiempo mítico que es el fundamento mismo de los ritos de iniciación: es la vuelta al tiempo original, la anticipación, en el *hic et nunc* de la escatología bienaventurada[16].

7. *Iniciación y experiencia de lo sagrado*

La iniciación supone siempre una cierta experiencia de lo sagrado, como afirman los autores. Esta experiencia se manifiesta de diversa manera, pero normalmente suele incluir estos elementos:

—El *recuerdo del mito primordial, o la «anámnesis»* del mundo ideal, al cual remite toda su vida. Esta anámnesis se realiza a través de los maestros, que actualizan la «memoria» del «in illo tempore»; y también a través del rito que representa la realidad ideal o primordial. El papel de la «anámnesis» es esencial para entender que la vida y el mundo tienen un sentido escondido y oculto, más allá de lo visible, lo cual se comprende sólo por la iniciación. Es la memoria la que confiere nuevo sentido a la existencia, remitiéndola a ese origen, sacralizándola. Mantener la conexión con este mundo invisible es fundamental.

—Otro elemento de esta experiencia es *la «revelación» de lo sagrado*: no sólo porque a lo largo de los ritos sagrados se revelan al iniciado cosas ocultas, y misterios escondidos, mundo transcendente (los rostros enmascarados de los verdaderos dioses); sino también porque la iniciación revela al iniciado su verdad fundamental, el sentido de su vida, que estructurará en adelante toda su existencia. La iniciación es «revelación» en un triple sentido: en cuanto revela el misterio de Dios; en cuanto revela el sentido de la propia existencia; y en cuanto revela el sentido de la existencia con los demás.

—Otro elemento es *la «fascinación», o experiencia de lo sagrado que arrastra y atrae, que seduce*. Es lo que llama Meslin la

15. S. F. P. Brandos, *Time in Some Ancient Initiatory Rituals*, en *Initiation. Studies in the History of Religions* X, Leiden 1965, 40ss.

16. M. Meslin, *Hermenéutica de los rituales de iniciación*, 62.

«somatización de lo sagrado», o el «trance», que se expresa de forma especial en los «cultos de posesión». Se trata de la manifestación extraordinaria de una llamada a la que es necesario responder; de la atracción de un personaje al que hay que seguir (por ejmplo, vocación de los profetas, de Pablo...). La iniciación tiene por función regular y encauzar esta experiencia, controlando los sentidos y sentimientos, haciendo al sujeto dócil a la voluntad divina. Al hacerlo así se revela al iniciado una forma de unión con lo divino totalmente nueva. «La iniciación es, pues, el lugar de una experiencia psico-somática de Dios»[17]. De esta experiencia nace una nueva unión o alianza entre el hombre y su Dios.

—Finalmente, esta experiencia supone también *un «cambio de la personalidad»*, una re-estructuración de la propia vida. Desde luego, el ritual en sí no cambia la personalidad del iniciado, ni modifica sus componentes físicos o psicológicos; pero sí le confiere un nuevo sentido, una nueva orientación, que cambia su forma de sentir, de pensar, de actuar. La experiencia de lo sagrado le marca también el camino o comportamiento que debe seguir... Es en definitiva una verdadera «metanoia», una conversión a nuevos valores, generadora de un desarrollo espiritual, y de un tipo de existencia y conducta coherentes. Así nace un vínculo nuevo, libre y responsable, en el ámbito de una milicia, una hermandad, una comunidad...

Por tanto, podemos decir que «la iniciación es portadora de una sabiduría oculta que, al revelar al hombre su verdadera naturaleza, calma su angustia existencial, presentándole como finalidad de su existencia el realizar al máximo sus capacidades. Tanto si se coloca en un contexto social o cultural, como si se trata de establecer relaciones especiales con lo divino, la iniciación es un factor de cohesión y de coherencia para los individuos que se someten a ella, tanto como para las sociedades que la practican»[18].

17. *Ibid.*, 74.

18. *Ibid.*, 75.

2

LA INICIACION DESDE UNA PERSPECTIVA CRISTIANA

No pretendemos ofrecer en estos momentos un estudio de investigación positiva sobre el tema, pues desbordaría nuestro objetivo. Nos limitamos a recoger y presentar resumida y coherentemente los puntos que juzgamos necesarios para una comprensión adecuada de la noción histórica de la iniciación cristiana[1].

1. Una bibliografía sobre la iniciación cristiana, con especial atención al caso de los niños: Varios, *Iniziazione cristiana problema della Chiesa oggi*, Bologna 1976; P. M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation. Jalons pour une enquête*: LMD 132 (1977) 33-54; Varios, *Iniziazione cristiana e immagine di Chiesa*, Torino 1982; H. Bourgeois, *L'initiation chrétienne et ses sacrements*, Paris 1982; Id., *Théologie catéchuménale*, Paris 1991; A. Houssiau (ed.), *Le baptême, entrée dans l'existence chrétienne*, Bruxelles 1983; A. Titiana Sanon-R. Luneau, *Enreciner l'Evangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi*, Paris 1982; A. Vela, *Reiniciación cristiana*, Estella 1986; R. Falsini, *L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti*, Milano 1986; Varios, *Le baptême et l'initiation chrétienne*: LMD 185 (1991) 7-115; V. Codina-D. Irarrazábal, *Sacramentos de iniciación. Agua y Espíritu de libertad*, Madrid 1988; M. L. Gondal, *Iniciación cristiana: bautismo, confirmación, eucaristía*, Bilbao 1990; L. Bertelli, *La iniciación cristiana hoy en América Latina. Problemáticas, desafíos y perspectivas*: Teología (Buenos Aires) 2 (1989) 75-102.

Estudios donde se encuentra biliografía sobre el tema: P. de Clerck, *L'initiation chrétienne entre 1970-1977. Théories et pratiques*: La Maison Dieu 132 (1977) 79-102; G. Venturi, *Problemi dell'iniziazione cristiana: nota bibliografica*: EphLit 88 (1974) 241-270; J. López Martín, *La iniciación cristiana. Notas bibliográficas*: Phase 29 (1989) 287-302; J. M. Cassidy, *Initiation and Reconciliation*: Priest People 4 (1990) 173-176.

Nuestros estudios anteriores relativos al tema: D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana*, Bilbao 1978; Id., *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, Bilbao 1980; Id., *Bautismo de niños y confirmación: problemas teológico-pastorales*, Madrid 1987; P. Tena-D. Borobio, *Sacramentos de iniciación cristiana: bautismo y confirmación*, en D. Borobio (ed.), *La celebración en la Iglesia* II. *Sacramentos*, Salamanca [3]1994, 27-180.

1. *Breve presentación histórica de la iniciación cristiana y sus estructuras*

A lo largo de nuestro estudio iremos exponiendo con más detalle los aspectos que aquí recogemos en síntesis, de modo que se tenga una primera visión fundamental de la «iniciación cristiana».

a) *Los datos del nuevo testamento*

El nuevo testamento no habla de «iniciación cristiana», ni ofrece definición o explicación sistemática alguna al respecto. Sin embargo, sobre todo en Pablo y Hechos, nos ofrece algunos datos significativos, de los que se deduce una cierta concepción y praxis elemental de iniciación.

Es evidente que para pertenecer a la comunidad de seguidores o discípulos de Cristo es necesario que se verifique un cambio, que implica «pasar» del pecado a la vida, del hombre viejo al hombre nuevo, de las tinieblas a la luz, de la esclavitud de la ley a la libertad del Espíritu... Y que esto se expresa de forma especial en el bautismo, verdadera participación e inmersión en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo (cf. Rom 6, 1-14: teología paulina).

Ahora bien, este «ser introducidos» en la vida, el misterio y el seguimiento de Cristo, sucede normalmente por un «proceso», en el que entran la predicación o anuncio del kerigma, la acogida por la conversión y la fe, el bautismo en el agua y el Espíritu (cf. Ef 1, 13-14; Hech 2, 36-41; Mc 16, 15-16). En ocasiones, junto al bautismo, aparecen otros ritos que aparecen como complementarios y necesarios, entre los que destaca la «imposición de las manos» para el don del Espíritu y la participación en el acontecimiento pentecostal, signo de pertenencia a la comunidad de los discípulos (cf. Hech 8, 14-17; 19, 1-7). Incluso puede decirse que para la primera comunidad, también la reunión y el «partir el pan por las casas» es uno de los elementos necesarios e identificantes de los discípulos de Cristo (cf. Hech 2, 1-4; Heb 6, 4-6).

No tenemos datos suficientes para saber en qué medida estos elementos se daban referidos y unidos; ni para determinar si su separación en los textos responde a una separación intencional o real. Lo cierto es que, tanto en Pablo como en Hechos, se trata de elementos concatenados, en orden a expresar la nueva vida cristiana. Tres son los datos que resultan más claros: que por estos elementos se expresa una participación e introducción en el misterio de Cristo y en la vida de la comunidad; que incluyen una predicación o catequesis para la necesaria conversión y fe; que conllevan

una expresión ritual diversa, por la que dicha participación e introducción (iniciación) se realiza.

b) *Las lecciones de la Iglesia primitiva (s. II-VII)*

La Iglesia primitiva, si bien parece que no llegó a elaborar una «teoría» sobre la iniciación, sí profundizó en su sentido, e institucionalizó los elementos que la integraban, dándoles una ordenación adecuada, según las diversas circunstancias. Se ha discutido sobre la posible influencia de las religiones paganas, sobre todo las religiones de los misterios, con su concepción y sus ritos iniciatorios (preparación, purificaciones, ayunos, baños lustrales...)[2]. Pero lo cierto es que, aunque pudiera servirse de algunos elementos provenientes de las religiones paganas para una mejor comprensión del misterio cristiano, tuvo como principal referente la tradición judía, y siempre intentó destacar la originalidad de la iniciación cristiana[3].

Los *apologistas cristianos* (Ireneo, Justino, Tertuliano...), en general, reaccionan contra sus interlocutores paganos, defendiendo la originalidad de los ritos cristianos de iniciación[4]. Los grandes *Padres catequistas*, tanto orientales (Juan Crisóstomo, Cirilo de Jerusalén, Teodoro de Mopsuestia...), como occidentales (Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona, Paciano de Barcelona...), no sólo extienden el empleo de un lenguaje iniciático (*mysterion, mystagogeo, mystagogia, teleiosis, teleté*...; o bien *initiatio, initiari, initiati*...), sino que expresan también con claridad cuál es la concepción y praxis de la Iglesia para la iniciación.

En síntesis podemos decir que para ellos «iniciación» implica un largo proceso catecumenal, en el que se integran la instrucción doctrinal, el cambio moral y la expresión litúrgica, en orden a conducir e introducir a los iniciandos al misterio que antes les estaba oculto. Los catecúmenos son «iniciandos», pero todavía no «iniciados»; «engendrados», pero todavía no «neófitos»; «cristiani», pero aún no «fideles». Para llegar a ser un iniciado se requiere: haber acogido la predicación, escuchado la catequesis y haber creído; haber cambiado de vida, y abandonado las antiguas costumbres e ídolos; haber abierto los ojos y el corazón para que, con la nueva luz, quede desvelada la «disciplina del arcano», y se pueda ver los misterios; haber participado de los ritos de iniciación (bautismo,

2. Cf. O. Casel, *Le mystère du culte dans le cristianisme*, Paris 1946.
3. Cf. sobre todo P. M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation*, 34ss.
4. Así Orígines, *Contra Celsum* III, 59-60. El autor emplea con cierta frecuencia los términos *mysteria, teletai, myeo, mystagogeo*, que términos propios de la iniciación. Cf. P. M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation*, 34-35.

ritos posbautismales, eucaristía), que introducen a la experiencia del mismo misterio; y haber sido acogido por la comunidad de los creyentes en el gozo de una pertenencia, que lleva a compartir la vida entera[5]. La iniciación tiene para los Padres un comienzo en el catecumenado y los «primeros sacramentos» o ritos; una culminación en los «sacramentos bautismales» y su iluminación; y una continuidad en la experiencia cultual y las catequesis mistagógicas.

Respecto a la *estructura o mutua ordenación de los ritos iniciatorios* destaca durante este período la unidad y a la vez la diversidad de tradiciones[6]. Todas ellas, sin embargo, son coincidentes en considerar los ritos iniciatorios como una totalidad referenciada o relacionada: catecumenado, ritos bautismales, ritos posbautismales, eucaristía, mistagogia. Esta unidad se pone de relieve no sólo porque el único ministro (hasta el siglo IV) suele ser el obispo, y porque la celebración en que tienen lugar es única: la vigilia pascual, sino también porque los diversos elementos se entienden y explican en mutua referencia dinámica, como partes integrantes de una totalidad, cuyo sentido sólo queda explicado en plenitud por la expresión y relación complementaria[7]. Esta unidad del sistema iniciático primitivo sufrirá, no obstante, una ruptura y hasta «descomposición» importante, a partir del siglo V, por razones teológicas y pastorales, que más tarde estudiaremos[8].

c) *Del silencio a la renovación (s. VIII-XX)*

A partir del siglo VII, no sólo se vive la «descomposición» del sistema iniciático primitivo, sino que se imponen otras formas de iniciación, y se llega a olvidar en parte tanto el concepto como el vocabulario iniciático[9].

5. El ejemplo más típico de este proceso nos lo ofrece la *Tradición apostólica* de Hipólito, ed. B. Botte, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Münster 1963, 32-55.

6. Esta diversidad cada vez aparece más clara, como afirma G. Kretschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*: LMD 132 (1977) 27-32, donde concluye: «La trilogía baño bautismal, imposición de manos, eucaristía, es una tradición occidental venerable, que se puede hacer remontar hasta la edad apostólica; pero no se puede ver aquí la única estructura normativa de la iniciación cristiana. La pluralidad de posibilidades es igualmente apostólica» (p. 32).

7. Dos testimonios signifiativos al respecto son Hipólito de Roma, *Tradición apostólica*, ed. B. Botte, 43-51; Tertuliano, *De resurrectione mortuorum* VIII, 3.

8. Cf. «El bautismo en la época patrística (s. IV-VII)», p. 85ss.

9. Resumimos algunos datos aportados por P. M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation*, 43-50.

La *edad media* latina emplea ciertamente los términos *initiatio, initiare;* pero en conjunto puede decirse que apenas habla de «iniciación» refiriéndose a los sacramentos del bautismo, confirmación, eucaristía. La causa quizás haya que buscarla en el olvido de la estructura iniciática primitiva y en la extensión de una praxis que apenas recordaba lo que se dio en su origen.

El *renacimiento* recupera el uso de *initiare, initiatio* aplicado a los sacramentos. Las traducciones patrísticas de la época, y sobre todo la influencia del Pseudo-Dionisio en la teología sacramentaria de la Iglesia latina, contribuyeron a extender y familiarizarse con este vocabulario. El mismo Lutero en 1520 emplea la expresión *initiare* aplicada al bautismo de niños[10]. Y el cardenal Santoro, en su «Ritual de los sacramentos romanos» de 1584, preparado bajo el auspicio de Gregorio XIII, no duda tampoco en hablar de «initiare» al referirse al bautismo[11]. En cuanto al Ritual romano de 1416 también habla una vez de «initiare», pero refiriéndose no al bautismo, sino a la confirmación que sigue al bautismo de adultos[12]. Estas utilizaciones son más literarias e históricas que teológicas, y en ningún momento suponen la recuperación del concepto de iniciación vigente en los primeros siglos.

La época del *racionalismo* trajo consigo una mayor utilización y redescubrimiento del concepto de «iniciación» sin que realmente llegara a extenderse.

El avance se manifiesta con más claridad en la segunda mitad del siglo XIX. El primer autor en el que aparece recuperada la noción de iniciación, tal como se entiende actualmente es L. Duchesne quien, en su obra *Origines du culte chrétien* de 1889, dedica un capítulo a la «iniciación cristiana» y afirma lo siguiente: «La iniciación cristiana, tal como nos la describen los documentos después del siglo II, comprende tres ritos esenciales: el bautismo, la confirmación y la primera comunión». A partir de Duchesne se extiende este concepto de iniciación, tanto entre liturgistas como entre teólogos de la Iglesia católica[13].

10. *De captivitate babilonica*, ed. Weimar V, 326-327.

11. *De neophytis instruendis*, 142: citado por P. M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation*, 46. Santoro, amante de los Padres y de las tradiciones de la Iglesia primitiva, quiso restaurar incluso el catecumenado y el bautismo de adultos. Pero su proyecto fue abandonado.

12. El *Ordo baptismi adultorum* dice: «Si episcopus ab eo neophyti sacramento confirmationis initiantur»: P. M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation*, 46.

13. Como anota P. M. Gy, esta noción es aceptada fácilmente por los liturgistas, pero no así por los teólogos, como se aprecia en el tratamiento que se hace en el «Dictionnaire de Théologie Catholique»: P. M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation*, 49, nota 65.

Hacia la *década de los años treinta del s. XX*, crece de modo considerable el interés por la iniciación cristiana. Dos hechos influyen de modo decisivo: los escritos de O. Casel sobre la *Doctrina de los misterios* en lo que afecta a la iniciación; y las discusiones en el campo anglicano sobre la confirmación y su puesto en el conjunto de la iniciación cristiana[14]. El «movimiento litúrgico» recuperará plenamente la noción de iniciación, preparando así la doctrina que al respecto propondrá el Vaticano II y los rituales[15].

d) *Diversidad de estructuras históricas de iniciación*

Teniendo en cuenta los cambios históricos producidos, de los que hablaremos más adelante, puede deducirse que han sido tres las estructuras iniciatorias que han vertebrado la historia de la evolución de la iniciación cristiana en la Iglesia occidental[16], entendiendo por «estructura» la ordenación de los diversos elementos diferenciados de la iniciación, o la secuencia ordenada de los distintos momentos sacramentales que la componen.

—*Estructura dinámico-unitaria*: Es la que predomina durante los cuatro primeros siglos en oriente y occidente. Es «dinámica», porque aparece encuadrada dentro del proceso y dinamismo del catecumenado. Es «unitaria», no sólo porque todo el proceso constituye una unidad orgánica, sino también porque sus ritos centrales (bautismo, ritos posbautismales, eucaristía) tienen lugar en una única celebración, y se extienden y aparecen como mutuamente relacionados.

—*Estructura pastoral-distanciada*: Sería la que comienza a imponerse en occidente a partir del siglo V, debido a la separación de los ritos provocada por planteamientos teológicos (necesidad del bautismo para la salvación), y sobre todo por razones pastorales, dando lugar a un distanciamiento que produce una distorsión

14. O. Casel, *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián 1953; G. Dix, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism*, Westminster 1953; G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, London 1951; L. S. Thornton, *Confirmation. Its Place in the Baptismal Mystery*, Westminster 1954.

15. Cf. AG 14; PO 2; SC 71... Y los rituales correspondientes: RB (1969); RC (1971); RICA (1972). Sobre ello trataremos ampliamente en otro momento.

16. Tenga en cuenta el lector que los nombres que damos a estas «estructuras» son puramente orientativos e indicativos; que hablamos de la Iglesia occidental en general, y no de costumbres o tradiciones particulares de un país; que no nos referimos a la tradición oriental, donde como es sabido se mantiene incluso hoy la unidad cronológica de los sacramentos de iniciación en el mismo momento del bautismo.

fáctica de los ritos (bautismo de niños, comunión bajo la especie de vino, confirmación [?], eucaristía en comunidad adulta, o viceversa). Teóricamente se defiende y tiende a conservar la unidad y el orden primigenio. Pero, de hecho, se da un desorden prácticamente aceptado, que obedece sobre todo a razones pastorales.

—*Estructura vital-desordenada*: Puede llamarse así a la estructura que se impone principalmente con Pío X (1910), y que lleva a colocar cuasi-institucionalmente la primera comunión antes de la confirmación. De algún modo se intenta responder a la evolución vital de los niños y a su necesidad de sacramentos. Pero, dado el «amontonamiento» de ritos a la misma edad (confesión, comunión, confirmación), se va extendiendo la costumbre de dejar la confirmación para más tarde. Esto supone una «inversión» del orden teórico previsto. Pero, lo que es más importante, conlleva también una desconexión entre los diversos momentos sacramentales, al carecer de un «proyecto» de iniciación que correlacione de una u otra forma los diversos momentos integrantes de dicho proceso. Este es justamente el «reto» que debía afrontar el Vaticano II con su reforma de la iniciación cristiana.

2. *Elementos comunes y específicos de la iniciación cristiana*

Teniendo en cuenta el anterior proceso y evolución, deseamos ahora profundizar y sistematizar en los elementos específicos y las dimensiones más importantes de la iniciación cristiana, sin prescindir de los elementos comunes que comparte con toda iniciación.

a) *¿Qué es la iniciación cristiana?*

En general, «iniciación cristiana» es aquel proceso por el que una persona es introducida al misterio de Cristo y a la vida de la Iglesia, a través de unas mediaciones sacramentales y extrasacramentales, que van acompañando el cambio de su actitud fundamental, de su ser y existir con los demás y en el mundo, de su nueva identidad como persona cristiana creyente.

1. Presupuestos de la iniciación

Esta iniciación parte de *unos presupuestos*[17]: 1. El primero es la convicción, tan antigua como la misma Iglesia, de que la fe

17. Cf. H. Bourgeois, *L'Eglise est-elle initiatrice?*: LMD 132 (1977) 103-135; Id., *Théologie catéchuménale*, Paris 1991, 121ss.

evangélica no es un dato de la naturaleza, que se adquiere automáticamente, por el simple hecho de nacer. Creer es un acto positivo de la voluntad, un acontecimiento que sucede en la propia existencia y tiene su historia. 2. El segundo presupuesto es la aceptación de que este proceso iniciatorio de la fe se manifiesta en unas formas objetivas, y sucede siempre dentro de una comunidad. Llegar a ser cristiano es una aventura personal, pero no una aventura solitaria, sino un proceso orientado desde el evangelio y hacia Cristo, al que la Iglesia da forma y estructura. Por tanto, «un cristiano no nace, se hace» (Tertuliano); y este hacerse sucede en la mediación de una comunidad cristiana.

2. Dialéctica de la iniciación

Además, la iniciación cristiana, como toda iniciación, sucede en medio de *una «dialéctica»*, que se manifiesta en las expresiones «iniciarse» y «ser iniciado». Si por «iniciarse» entendemos más la acción y colaboración personal a la obra de la iniciación, recorriendo los pasos del itinerario señalado, y aceptando activamente las mediaciones previstas, por «ser iniciado» entendemos sobre todo la acción eclesial, la intervención de la comunidad y sus agentes, por la que somos conducidos a la iniciación plena, y ésta nos es ofrecida como don. Uno se inicia porque al mismo tiempo es iniciado, y es iniciado porque a la vez se inicia. Diríamos que iniciación «objetiva» (lo dado graciosamente), e iniciación «subjetiva» (lo recibido activamente), son dos aspectos complementarios e integrantes del mismo proceso. Por tanto, para que llegue a darse la plena iniciación se requiere una como «sinergia» entre lo que se me ofrece por parte de la Iglesia y lo que subjetivamente acepto, entre acción de la gracia y respuesta personal de conversión y de fe, entre iniciativa salvadora de Dios, mediación eclesial por la comunidad, y aceptación personal del sujeto. La iniciación es una acción conjunta, es una obra de colaboración de estos «personajes» (Dios, Iglesia, sujeto), a su nivel propio y específico, donde se reflejan las dimensiones más esenciales que la constituyen. Es, con otras palabras, aquel proceso que se recorre, con la ayuda y acompañamiento de la Iglesia, para llegar a descubrir la maravillosa iniciativa salvadora de Dios, y descubriéndola poder aceptarla en la fe, para vivirla en la misma comunidad por la que se nos ha ofrecido, y así también poder ofrecerla a los demás.

3. Cambios por la iniciación

La iniciación cristiana, como toda iniciación, supone un verdadero «tránsito», que implica unos cambios más o menos simultáneos e históricos, que podemos describir del modo siguiente. En primer lugar supone un cambio *de actitud*, es decir, de voluntad, de deseo, de orientación fundamental, que responde a lo que llamamos «conversión primera». El que quiere iniciarse busca algo nuevo desde el fondo de su corazón y, por el encuentro con el evangelio, comienza a sentir, querer y creer en un nuevo sentido de vida, que le hace cambiar de actitud y orientación. Así, la aspiración o el deseo, antes dirigidos en otro sentido o errantes, encuentran ahora un lugar de sosiego, un horizonte nuevo de sentido.

Este cambio de actitud conlleva, en segundo lugar, un *cambio de ser*, de estatuto ontológico, porque implica una transformación radical e interna del propio ser, de aquello que constituye al hombre en su profundidad de ser, en su corazón de persona. La adhesión por la fe al nuevo sentido de vida que procede del evangelio, y la inserción vital en el misterio de la vida de Cristo que le manifiesta la Iglesia por sus signos llevan al iniciado a percibirse en la hondura de su ser como alguien distinto.

En tercer lugar, se da un *cambio de existencia*, de vida y comportamiento, ya que lo anterior está reclamando una nueva forma de ser y de estar en el mundo, de afrontar las situaciones y de posicionarse ante la realidad. No se cambia un solo momento, se cambia la sucesión de los diversos momentos, la ex-istencia. Por eso mismo este tránsito adquiere dimensiones de duración, de compromiso permanente, de opción «para siempre». Un nuevo estilo de vida se impone, en correspondencia con el ideal aceptado, con el seguimiento de Cristo y la verdad del evangelio.

Finalmente, estos cambios dan como resultado el *cambio de identidad*. La iniciación cristiana es un proceso de identificación del hombre con el Dios de Jesucristo y con la Iglesia de Cristo. Es un cambio que, al aceptar y hacer propia la vida de Cristo en su Iglesia, crea nueva identidad, da nuevo «nombre», exige una nueva calificación personal, que se expresa en la afirmación consciente y libre: «Yo soy cristiano».

4. Características de la iniciación

Hay unas características generales de la iniciación, que se perfilan al tratar de la iniciación cristiana en el siguiente sentido:

La iniciación cristiana es una *iniciación totalizante*, en cuanto se dirige y abarca todas las esferas y dimensiones del hombre: la racional, emocional, simbólica, espiritual, corpórea, existencial y vital. Una iniciación unidimensional no es una verdadera iniciación cristiana.

Es igualmente una *iniciación relacionante*, porque es un proceso que conmueve y remueve todo el mundo relacional: consigo mismo, con los demás, con el mundo, con Dios. La forma de realizarla deberá posibilitar, por tanto, esta nueva interrelación, a través de las mediaciones adecuadas: encuentros personales y comunitarios, oración y celebración, uso de los bienes materiales.

Y también debe entenderse como una *iniciación dinámica*, puesto que se encuadra en un «antes», un «en» y un «después»; y porque, aún teniendo un comienzo y unos momentos significativos álgidos, sin embargo no tiene un fin vital. El dinamismo de la iniciación se manifiesta en su progresividad, en su tensión hacia el futuro. Aunque se haya realizado verdaderamente el itinerario de la iniciación, nunca podremos decir que hemos agotado el contenido y la verdad de la iniciación. Siempre necesitamos una cierta reiniciación, porque nunca llegamos a vivir plenamente el misterio al que fuimos iniciados. Sólo al final la luz nueva llenará todo de su resplandor.

b) *Elementos específicos de la iniciación cristiana*

Recordemos brevemente algunos *elementos comunes* de la iniciación en su vertiente cristiana.

Como toda iniciación, la iniciación cristiana conlleva un *lenguaje iniciático*, por el que no sólo se indica el estado, el itinerario, los pasos de la iniciación (por ejemplo, catecumenado, iluminación, entrega, símbolo...), sino por el que se expresa también las verdades fundamentales de la fe, los contenidos centrales del evangelio, las costumbres y ritos de la vida cristiana (evangelio, Iglesia, comunidad, eucaristía, alianza, pascua...). Es como el pequeño «diccionario iniciático», que debe conocer de forma elemental todo el que se inicia a la fe, para poder entenderse con la comunidad de los creyentes.

Otro elemento común es el *sistema simbólico o de significatividad*, por el que se proponen y aceptan, se celebran y se viven unos símbolos o ritos, a través de los cuales se va expresando el proceso de cambio, el drama de la muerte para la vida, el gozo del nuevo nacimiento. El conocimiento de estos ritos y símbolos, sobre todo los que componen el sistema de significatividad bautismal, es necesario para el iniciado. Si la iniciación es la conjunción dramática de la vida y la muerte, en deseo de victoria definitiva de la vida sobre la muerte en Cristo; si es un proceso de engendramiento y nacimiento eclesial, es lógico que este drama se represente simbólica y ritualmente.

Igualmente debe considerarse como elemento común la *duración programada*, ya que toda iniciación supone espaciación y progresividad, tiempo y espacio, duración e historicidad, que permitan la transformación, la asimilación, la maduración. El tiempo podrá ser más o menos largo, y podrá estar de una u otra forma programado, pero siempre es un elemento importante de la iniciación, no reducible a un corto momento, por muy intenso que sea. El espacio también podrá ser diferente en un caso u otro, pero siempre deberá estar marcado por la diferencia con el espacio común, por la referencia al misterio sagrado.

Naturalmente, para que el tiempo y el espacio resulten llenos de sentido, es preciso que estén *socialmente regulados y programados*. Y esto sucede cuando su estructura, sus etapas, sus actividades, sus contenidos están previstos por el grupo social o religioso y sus responsables, que son quienes garantizan la verdad del proceso, ejercen sus controles, verifican su autenticidad. El recorrer el itinerario marcado, el dar los pasos previstos, sabiendo cuál es el punto de partida, el tiempo de permanencia, y la meta de llegada, es un elemento común a toda iniciación. Y también a la iniciación cristiana.

El resultado de este proceso, desde un punto de vista externo, es siempre *la integración cultural y social* del iniciando en el grupo o comunidad de referencia. Iniciarse es también aceptar unas costumbres y ritos, unos valores y unas formas, unas normas y un comportamiento en correspondencia con el ideal del grupo al que se inicia. Por eso, la iniciación crea nuevos lazos y nuevas relaciones sociales. Introduce en un grupo donde se comienza a vivir la relación del mismo grupo, con sus ventajas e inconvenientes. Podrán quizás superarse unas determinadas formas de relación «recibidas», por la distancia y la crítica, pero la iniciación supone siempre entrar en un mundo nuevo de relaciones sociales, religiosas que, en nuestro caso, deberán ser relaciones de fraternidad cristiana, de justicia y caridad, de misericordia y reconciliación.

Teniendo en cuenta todos estos «elementos comunes», podemos ahora identificar mejor los *elementos específicos de la iniciación cristiana*, es decir, sus elementos distintivos en relación con otros tipos de iniciación.

—El primer elementos específico se encuentra en el *contenido de la iniciación*: el que quiere ser cristiano no se inicia a cualquier misterio, sino al misterio pascual; ni a cualquier dios, sino al Dios de Jesucristo; ni a cualquier tipo de vida nueva, sino a la vida nueva en el Espíritu. La historia a la que se es introducido tampoco es la historia primordial, fundada en las aventuras o acontecimien-

tos de unos héroes divinos, que se constituyeran en arquetipo de cualquier evolución o interpretación de la historia; sino la historia de salvación, fundada en la libre y gratuita intervención de Dios, que se acerca al hombre para salvarlo por Cristo y en el Espíritu, y es promovida hacia su plenitud, con la colaboración del mismo hombre, constituido en comunidad eclesial de salvación. El contenido de la iniciación cristiana es un contenido original e irrepetible, como lo es el Dios de los cristianos frente a los dioses paganos; como lo es el misterio de la muerte y resurrección de Cristo frente a otros misterios soteriológicos; como lo es la historia de la salvación bíblica frente a los mitos sagrados de otras religiones. La cristologización del contenido, junto a la divinidad de Jesucristo, y a la revelación de Dios que nos hace Cristo en el Espíritu, es el elemento original primero de la iniciación cristiana.

—El segundo elemento específico corresponde a las *mediaciones de iniciación*: en el cristianismo no se realiza la iniciación por cualquier mediación comunitaria, sino por la mediación de la comunidad de la Iglesia, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu, Madre y Maestra a la vez. Se trata de una iniciación implicativa, en cuanto inicia iniciándose a sí misma, siendo al mismo tiempo sujeto activo y pasivo de iniciación. Al mismo tiempo que introduce al misterio de Cristo, descubre las riquezas de su propio misterio; a la vez que incorpora a Cristo, incorpora al Cuerpo de Cristo. La iniciación sucede en la Iglesia, por la Iglesia y para la Iglesia. Ahora bien, esta mediación de la Iglesia universal, se concreta en la mediación de la Iglesia local y de la comunidad concreta. Más aún, dentro de esta comunidad concreta las mediaciones se individualizan en la palabra, la celebración, la caridad, los ministerios. Y cual punto concentrativo de este complejo de mediaciones nos encontramos con los sacramentos de iniciación: bautismo, confirmación, eucaristía. Estos medios podrán guardar cierta semejanza con algunos medios de otras religiones, pero su contenido y su finalidad son tan originales como el contenido de la iniciación cristiana. La Iglesia inicia al misterio, no por cualquier medio simbólico mágico, sino por aquellos ritos y símbolos que manifiestan, contienen y realizan el misterio, de modo que estos ritos son, al mismo tiempo, medio y objeto de la iniciación.

—El tercer elemento específico es la *actitud de fe evangélica y de participación activa* que se exige al propio sujeto iniciado: nos iniciamos no por cualquier actitud personal subjetiva, sino por aquella actitud que supone la conversión personal y la adhesión firme a Cristo y a la Iglesia, como contenido y mediación fundamental de la misma iniciación. Al iniciando no se le exige cualquier creencia mítico mágica, sino la fe evangélica, tal como nos es transmitida por la comunidad eclesial. Y no le basta con un cambio externo, sino que se le pide una transformación radical de conversión interna. Y tampoco es suficiente una actitud pasiva, sino que se requiere de su parte una participación activa y responsable. Se trata, por tanto, de una actitud de conversión y fe que implican, no sólo un cambio de mente y de corazón, sino también una transformación total de la vida, de sus costumbres y actos, en correspondencia con el evangelio y sus exigencias éticas.

c) *Dimensiones integrantes de la iniciación cristiana*

A la identificación teórica de los elementos específicos, debe acompañar la estructura posibilitante de realización. El problema no es tanto comprender la especificidad de la iniciación cristiana, como poder constatar que la Iglesia tiene los dispositivos adecuados para dicha iniciación, e inicia realmente. Para poder discernir si esto se da, concretamos la especificidad explicada en las *dimensiones integrantes*:

—La dimensión teológica: Es aquella que, poniendo como centro de la iniciación al «personaje» Dios, desarrolla y expresa de forma adecuada sus contenidos esenciales: su iniciativa creadora, su intervención salvífica, su ser trinitario, su revelación culminante en Cristo verdadero Dios y verdadero hombre, la centralidad del misterio pascual, la continuación de su obra por el Espíritu. Pero, no se trata sólo de explicar el contenido, se trata sobre todo de expresar y participar de una vida.

Si nos preguntamos ahora en qué medida se realiza esta dimensión en la estructura iniciática más común prevista hoy en la Iglesia (bautismo de niños, confirmación, primera eucaristía), hemos de decir que, en cuanto esta dimensión significa el don gratuito de la salvación de Dios, que nos es ofrecido sin medida, se manifiesta en todos los momentos de la iniciación. Dios ofrece y se ofrece gratuita y anticipadamente al iniciando. No se ve tan claro, sin embargo, que a este ofrecimiento de gracia responda en todos los momentos una aceptación de contenido, ni una acogida en libertad.

—La dimensión eclesiológica: Es aquella que se manifiesta por la intervención de la misma Iglesia, como mediadora y a la vez como objeto de iniciación. La iniciación es, en definitiva, un encuentro de la Iglesia con el iniciado y de éste con la Iglesia. Para los iniciandos la Iglesia es el lugar de aprendizaje de la fe. Los iniciados en y por la Iglesia son de la Iglesia, pertenecen a la Iglesia.

Es evidente que, en la actual iniciación común, se dan la mediación y la misión eclesial. El bautizado es hecho miembro de la Iglesia; el confirmado es asociado a su misión de forma más activa; y el eucaristizado se compromete a edificar la fraternidad de la Iglesia. Pero, aún admitiendo que esta dimensión se cumple en la dirección Iglesia → iniciado, es difícil aceptar que se cumpla igualmente en la dirección iniciado → Iglesia, cuando se trata de un niño. La dimensión eclesiológica sólo puede darse en plenitud cuando el sujeto llega a asumir consciente, libre y responsablemente las tareas de la edificación de la Iglesia. Una cosa es ser hecho miembro de la Iglesia, y otra es sentirse afectiva y efectivamente perteneciente a la Iglesia.

—*La dimensión personal*: Es aquella que indica la intervención subjetiva y personal, es decir, consciente, libre y responsable del mismo sujeto iniciado. A la gracia de Dios y la mediación de la Iglesia deben acompañar la respuesta personal de la conversión y la fe, como elemento constitutivo e integrante de la misma realidad sacramental de la iniciación.

Esta dimensión personal puede afirmarse que se da de una forma «indirecta» y «germinal» en el bautismo de niños («bautizados en la fe de la Iglesia»); y de una forma directa, pero insuficiente en la confirmación y la primera eucaristía. La conversión-fe del niño es verdadera fe y conversión. Pero siempre serán de un niño, con su capacidad y disposiciones propias, aún lejos de lo que es la fe y conversión del adulto.

—*La dimensión sacramental*: No basta con que Dios y la Iglesia intervengan; y con que el hombre responda con la conversión y la fe. Es preciso que la intervención y el encuentro se exprese y celebre, se haga visible, concreto, histórico, sacramental. Sólo entonces tenemos certeza de que lo anunciado sucede, lo creído toma forma, lo predicado se realiza. Por eso, nunca puede faltar la celebración de todos y cada uno de los sacramentos de la iniciación: bautismo, confirmación, eucaristía.

Sin duda es ésta una dimensión que se realiza, en cuanto rito mediado por la comunidad eclesial, en los tres casos. Sin embargo, en cuanto celebración participada, de la que el mismo sujeto es parte integrante con su actitud de fe y sus disposiciones, es preciso reconocer que no se da en el bautismo de niños, y se da de forma propia en los otros sacramentos.

—*La dimensión histórica*: Es aquella que indica que la iniciación es proceso y progresividad, duración e historicidad, desde y para una historia personal y social concreta, en las que el iniciado tiene que desarrollar su vida. La Iglesia no inicia ni prescindiendo de la historia personal del iniciado, ni desde fuera de la historia en la que desarrolla su vida el iniciado. Por eso mismo, iniciar no es evadir de los compromisos temporales, ni excusar de las tareas del siglo, sino enseñar a vivir la propia identidad cristiana, en medio de un compromiso activo por la transformación del mundo. La iniciación cristiana no nos introduce precisamente a una historia primordial o mítica, sino a una historia concreta de salvación, que el Dios vivo de Jesucristo ha realizado y continúa realizando con los hombres.

Si aplicamos esta dimensión a la iniciación común actual, es preciso decir que difícilmente se cumple esta dimensión, a lo largo del tiempo en que se celebran los tres sacramentos: si el niño bautizado es incapaz de percibir esta historia; el niño confirmado no puede todavía posicionarse ante la misma; y el que recibe la primera comunión tampoco es capaz de asumir ningún tipo de compromiso histórico.

En *conclusión*, creemos que teniendo en cuenta todo lo dicho, puede calificarse de insuficiente y no plenamente coherente, la estructura iniciatoria que hoy presenta la Iglesia como la «más normal», dado que no posibilita la realización plena de las dimensiones integrantes de la iniciación, ni sitúa los distintos elementos y signos sacramentales iniciáticos en aquel momento vital en que es posible la realización personal y eclesial plena de su sentido. Todo ello está urgiendo a un replanteamiento, que implique una re-estructuración de la iniciación cristiana.

d) *¿Es posible hoy un verdadero proceso iniciático cristiano?*

La mirada al «en sí» de la iniciación cristiana no debe hacernos perder de vista las dificultades con las que hoy se encuentra la iniciación[18]. Son dificultades de orden institucional y de orden subjetivo principalmente.

En cuanto al «orden institucional» el problema se plantea en la capacidad que hoy tienen las tres grandes instituciones clásicas de iniciación: la familia, la parroquia, la escuela. Por una parte detectamos que la familia está sometida a grandes crisis y cambios, que en muchos casos la incapacitan para ser verdaderamente iniciadora[19]. Por otra parte, vemos que muchas parroquias, ni ofrecen

18. Cf. H. Bourgeois, *Théologie catéchuménale*; J. Claes, *L'initiation*, 16-22.

19. Cf. por ejemplo, nuestra obra, D. Borobio, *Familia, sociedad, Iglesia*, Bilbao 1994.

un tipo de comunidad atrayente a los niños y jóvenes, ni disponen de medios y personas adecuadas para realizar dicha iniciación. Y por otro lado, la escuela ha seguido un proceso de laicización creciente que, ni siquiera en los casos de instituciones educativas religiosas, permite ser verdadero medio de iniciación cristiana.

Tampoco el contexto social facilita el que niños y jóvenes puedan seguir un proceso iniciático. Baste recordar algunos aspectos en confrontación: en nuestra sociedad domina el aprendizaje práctico-técnico de un saber productivo, mientras la iniciación ofrece un aprendizaje doctrinal y espiritual de un saber evangélico; la formación de nuestros días parcela y hasta separa los distintos saberes en favor de la especialización; la iniciación requiere en cambio un saber integral que abarca la totalidad de dimensiones de la persona; la pertenencia a grupos e instituciones se realiza hoy de forma parcial, funcional y plural, sin embargo la iniciación reclama una integración y pertenencia plena al grupo iniciante; la variabilidad y los cambios sociales vertiginosos educan para lo relativo y pasajero, pero la iniciación cristiana exige un compromiso permanente, una fidelidad a la fe y a la conversión primera; la sociedad impulsa al presentismo y disfrute de lo inmediato, mientras la iniciación introduce a la participación de una vida y una felicidad que sólo puede llegar a su plenitud al final; la sociedad inclina a la exaltación de la libertad incondicionada de utilización de los bienes terrenos, y en cambio la iniciación propone una libertad nueva en la relativización de lo material y en la nueva vida de los hijos de Dios...[20].

«En este contexto, es interesante constatar cómo la valoración cultural del individuo conduce a formas de *auto-iniciación* ('do it yourself'). El individuo se compone, desde un mercado de valores, y de manera autónoma, su propio panel de ingredientes de felicidad: él mismo hace su propio cóctel, una especie de mezcla muy emotiva, momentánea, variable y amable. Así, los acontecimientos fundadores y los grandes relatos que constituían la tradición en la cual las jóvenes generaciones eran iniciadas, se han roto en una cantidad innumerable de micro-historias, de pequeñas historias particulares e incomparables entre ellas»[21]. Por lo mismo, «los modelos de referencia resultan fluidos. La misma sociedad no tiene claro aquello que quiere o puede transmitir. Duda de sus

20. Cf. al respecto el análisis de la sociedad que presenta, por ejemplo, la encíclica de Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, Madrid 1995. Inútil recordar aquí todos los estudios recientes sobre el análisis de nuestra sociedad y nuestra cultura «post-moderna».

21. J. Claes, *L'initiation*, 18.

mismos valores. Se comprende, pues, que esto no facilite la transmisión iniciática. Por otro lado, es difícil hoy tomar una decisión definitiva. Se permanece durante largo tiempo adolescente. ¿Qué elegir, dada la multitud de elecciones posibles? Esta indecisión va contra-corriente de la iniciación... Vivimos en una época en la que lo puntual seduce, y en la que la continuidad se presenta como delicada, y se extiende una especie de alergia a los programas establecidos. Por eso mismo, resulta problemático comprometerse en un proceso iniciático que va a durar tiempo, y en el que todo parece estar planificado»[22].

Y, no obstante estas dificultades, también se perciben en nuestra sociedad nuevas posibilidades de iniciación. El hombre de hoy, como el de ayer, busca referencias sobre las que fundamentar y dar estabilidad y sentido a su vida. De hecho, nunca se ha dado tanta iniciación a las múltiples facetas y especialidades de la vida. Nunca ha habido una tal apetencia de pertenencia a grupos, a movimientos, sociedades, partidos, incluso a sectas. Nunca se ha dispuesto de tantos medios materiales, de tanta participación de laicos, de tantos espacios de tiempo y lugar como ahora. La «salida» en iniciaciones paralelas o destructoras que a veces se da (drogas, sexo, sectas, violencia...), no puede ser la respuesta definitiva a la necesidad de iniciación. Es preciso que, ante esta situación, la Iglesia se replantee una nueva inculturación de sus mediaciones iniciáticas, de manera que pueda cumplirse su misión de ofrecer y extender el Reino.

22. H. Bourgeois, *Théologie catéchuménale*, 124.

II

EL SACRAMENTO DEL BAUTISMO

«El bautismo, puerta de la vida y del Reino, es el primer sacramento de la nueva ley»[1], y el momento sacramental primario de la iniciación cristiana. El bautismo es punto de partida y a la vez referencia de toda la vida cristiana. Guarda una estrecha relación con los demás sacramentos de la Iglesia, en cuanto que estos son un despliegue situacionado de la vida bautismal. Pero sobre todo se relaciona con los sacramentos de la iniciación cristiana: confirmación y eucaristía, en cuanto que por ellos se perfecciona y plenifica el proceso de «hacer un cristiano».

El objeto de esta primera parte es presentar y desarrollar todos los aspectos del bautismo: etapas de evolución histórica, de configuración ritual, y de praxis pastoral; elaboración y sistematización de la teología bautismal; planteamientos ecuménicos y pastorales en la actualidad. En nuestro estudio queremos tener en cuenta, no sólo la variedad de perspectivas que manifiestan la riqueza del tema, sino también la continuidad y variabilidad en las formas de evolución histórica; la aportación a la teología y pastoral bautismal de la tradición hispana; el impulso de renovación creado por el Vaticano II; las perspectivas de un diálogo ecuménico abierto; las urgencias de la realidad socio-cultural y eclesial cambiante... De esta manera podrá comprenderse mejor la identidad teológica permanente del bautismo, su primariedad sacramental fundante, y su riqueza espiritual que sustenta toda la vida cristiana[2].

1. *Ritual del bautismo de niños* (= RB), Madrid 1970: *Prenotandos*, n. 3.

2. Cf. otros estudios donde tratamos el tema: D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana*, Bilbao 1978; Id., *Bautismo*, en C. Floristán-J. J. Tamayo, *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid 1983, 48-71; Id., *Bautismo de niños y confirmación. Problemas teológico-pastorales*, Madrid 1987.

EL BAUTISMO EN LA ESCRITURA

La Escritura ofrece abundantes testimonios de las diversas prácticas bautismales, del la actitud y enseñanza de Cristo sobre el bautismo, y de la enseñanza y praxis bautismal de la comunidad apostólica[1].

1. *Bautismo y simbolismo del agua*

El bautismo como rito, y el uso del agua como elemento central del bautismo, no constituye una novedad cristiana. Todas las religiones y culturas antiguas conocen diversas abluciones y baños rituales[2]. El agua es un elemento central de la naturaleza y de la vida humana, convertida con frecuencia en símbolo polivalente y universal no sólo para indicar los efectos que conlleva (limpia y mancha, calma y provoca la sed, mata y vivifica), sino también para referirse a las dimensiones religiosas a las que remite (expresadas en los mitos y ritos en relación con el agua).

Al agua se le atribuye una *función creadora*, porque por ella se explica el origen (aguas primordiales), la evolución (transformaciones cósmicas), y el final del mundo y de la vida (mundo nuevo).

1. Una buena bibliografía general actualizada sobre el bautismo en la Escritura puede verse en G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, London 1962; P. Dacquino, *Battesimo e cresima. La loro teologia e la loro catechesi alla luce della Bibbia*, Torino-Leumann 1970; P. Cabié, *La iniciación cristiana*, en A. G. Martimort, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1987, 572ss; A. Nocent, *I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana*, en Varios, *Anamnesis. I sacramenti*, Genova 1986, 11ss; B. Kleinheyer, *Sakramentliche Feiern* I. *Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, en Varios, *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft* VII/1, Regensburg 1970, 20ss; P. Tena-D. Borobio, *Los sacramentos de iniciación cristiana. Bautismo y confirmación*, en D. Borobio (ed.), *La celebración en la Iglesia* II, Salamanca [3]1994, 29ss.

2. Así lo testifica el mismo Tertuliano, *De baptismo*, 5, 1: CCL 1, 280.

También una *función purificadora*, porque el agua limpia y purifica de toda impureza que impide acercarse y relacionarse con lo divino y lo santo (ritos de purificación, lavados = lustrum - loutron). Y una *función vivificadora*, por su capacidad para expresar el nuevo nacimiento, la vida nueva, la resurrección (así la «arché» de Tales, la concepción egipcia, las lustraciones rituales judías, el arquetipo materno)[3].

No es, pues, extraño que en la gran mayoría de pueblos y religiones hayan abundado los baños y abluciones sagradas (cultos eléusicos, de Isis, misterios de Mitra, juegos de Apolinar...), y que algunos ríos hayan venido a ser símbolo religioso de una fuerza divina fecundante y vivificadora (Ganges, Eufrates, Jordán...). Todo ello indica la capacidad simbólica y religiosa del agua, y al mismo tiempo apoya la utilización y explicación que tal símbolo ha tenido en la praxis bautismal de la Iglesia. Sin que ello quiera decir que el cristianismo ha copiado su ritual bautismal del paganismo.

2. *Antecedentes bíblicos del bautismo*

La crítica racionalista de la teología liberal quiso ver los antecedentes y dependencias del bautismo cristiano en la praxis de los rituales gnósticos o religiones mistéricas, y en el bautismo de sectas particulares como los mandeos (así J. Leipoldt, R. Reitzenstein, etc.)[4]. Pero estos ritos difieren sustancialmente del bautismo cristiano por su finalidad y contenido. Aun sin negar que en algún caso pudieron darse ciertas influencias, es preciso buscarlas raíces del bautismo cristiano en el mismo contexto judeo-bíblico en que nace y se desarrolla. El cristianismo se enraíza en el judaísmo fundamentalmente. Por eso dirá Clemente de Alejandría: «Los numerosos ritos purificatorios de Moisés los ha concentrado el Señor en un solo bautismo»[5].

Indiquemos, por otro lado, *el sentido de los términos en la Biblia*. «Bapto» significa sumergir, introducir en el agua, hundirse dentro del agua; y raramente indica bañarse o lavarse. «Baptizo» es el intensivo de «bapto» y significa también introducirse en el

3. Cf. J. Leipoldt, *Die urchristliche Taufe in Lichte der Religionsgeschichte*, Leipzig 1928; N. Dahl, *The Origins of Baptism. Festschrift Mowinckel*, Oslo 1955, 36-52; A. Oepke, *Bapto*, en TWNT I (1933), 527-544; M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid 1981, 200-226.

4. Cf. H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 1971.

5. Clemente de Alejandría, *Strom.* III, 82, 6.

agua, sumergir, zambullir, meterse debajo del agua. «Baptismós» significa baño de inmersión, bautismo. Y «baptisma» significa igualmente bautismo, con alusión al rito por el que se bautiza[6].

a) *Las abluciones rituales*

El antiguo testamento conoce numerosos baños y lavatorios destinados a expresar la obediencia a Dios, y sobre todo a mantener o recuperar la pureza legal y cultual, que permitía acercarse a Dios y participar del acto sagrado, una vez purificados de las culpas. Lo impuro viene a ser todo aquello que no agrada a Dios, que impide acercarse a él y a todo lo que lo representa. Por eso, el pueblo de Israel protege con sus leyes la pureza, y prohíbe todo aquello que causa la impureza. Una impureza que se transmite de diversas formas: por contacto, por transgresión, por alimentos, por sexualidad... De ahí que las purificaciones sean tan necesarias y abundantes[7].

Estas purificaciones afectan, tanto a objetos (vasos, vestidos sagrados...: Lev 11, 32.40), como a personas normales (así Naamán: 2 Re 5, 14), y a sacerdotes (Ex 40, 12). Se hacían en circunstancias muy diversas: en caso de lepra, de flujo seminal o menstrual, antes o después de comer, antes o después de diversas acciones de ministerio (Lev 14-16). Y, en general, eran reiterables y periódicas. Para un fiel judío apenas pasaba día en que no se viera obligado, por una u otra razón, a realizar un lavado ritual de los pies, de las manos, e incluso del cuerpo entero. Los profetas insitirán en la necesidad de una pureza interior y de la santidad del corazón (Is 1, 16ss), prometiendo un agua nueva y escatológica (Ez 16, 8ss; 36, 23-28), que realizará la pureza y renovación esperadas.

b) *Los diversos «bautismos»*

El judaísmo contemporáneo de Jesús conoce, además, diversos tipos de bautismo, que sitúan el mismo bautismo cristiano en el contexto de una tradición bautismal.

6. Cf. A. Oepke, *Bapto*, 527ss; G. R. Beasley-Murray, *Bautismo*, en L. Coenen-E. Beyreuther-H. Bietenhard (eds.), *Diccionario teológico del nuevo testamento* (= DTNT) I, Salamanca [3]1990, 160-166.

7. Sólo citamos algún texto significativo: Ex 29; Lev 9; 16; 21; Núm 9, 6; 19, 11... Cf. estudios de J. B. Bauer, P. van Imschoot, R. de Vaux, G. von Rad...

1. El bautismo de los prosélitos

Era el rito destinado a expresar la adhesión a la religión mosaica y el ingreso en el pueblo de Israel, de los paganos convertidos al judaísmo. En la Escritura no se encuentran textos que se refieran directamente a este bautismo, pero sí en las fuentes extra-bíblicas, como la Misná, en su tratado «Jevamot», y en el Talmud[8]. Según estas fuentes, el bautismo era un elemento necesario, que formaba parte del conjunto de ritos de iniciación del prosélito, y que consistían en: una instrucción o preparación; la circuncisión (limitada sólo a los hombres); el baño de inmersión (necesario para todos e irrepetible); y el sacrificio (sustituido en la diáspora por una ofrenda de dinero). De todos estos ritos, el que prevaleció siempre y para todos, como rito de iniciación y agregación a la comunidad, como rito de conversión y vida nueva, fue el baño de agua.

2. El bautismo de los esenios

Los esenios, que rechazaban la helenización así como el sacerdocio judío, eran un grupo de célibes que seguían un calendario propio, tenían costumbres peculiares y daban gran importancia a la purificación en la línea profética (cf. Ez 36). Pudiendo ser calificados de «secta bautismalista», se les debe situar en la línea de las corrientes escatológicas, pues esperan en la purificación definitiva que será obrada por el «espíritu de santidad» en los últimos tiempos. Las fuentes (*Gran regla, Manual de disciplina, Libro de la guerra*) nos hablan de que entre ellos la iniciación constaba de un período de prueba o «catecumenado», un rito bautismal de carácter purificador, una confesión del pecado como signo de conversión; una bendición como gesto de introducción en la vida nueva de la comunidad[9].

8. Cf. O. Betz, *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im NT*: Revue de Qumran 1 (1958) 213-234; S. Légasse, *Baptême juif des prosélytes et baptême chrétien*: Biblioteca «Ephemerides Liturgicae» 77 (1976) 3-40.

9. Cf. O. Betz, *Die Proselytentaufe*... Cf. A. Tosato, *I simboli dell'iniziazione dall'Antico al Nuovo Testamento*, en *I simboli dell'iniziazione cristiana* (Studia Anselmiana, 86), Roma 1983, 13-59; J. Delorme, *La pratique du baptême dans le judaïsme contemporain des origines chrétiennes*: LumVie 6 (1956) 21-60.

c) *El bautismo de Juan*

Juan, el hijo de Zacarías e Isabel, aparece en el nuevo testamento centrado en una actividad bautismal[10]. Su predicación y su bautismo debieron tener algo de especial, al recibir por todos los testimonios el sobrenombre de «Bautista» (Mt 3, 1.6.11.13.16; Jn 1, 25.28; 3, 23; 10, 40; Hech 1, 5.22; 10, 37; 11, 16). Para Juan Bautista el bautismo va unido a la predicación, y ambos tienen por finalidad la conversión. La llamada a la conversión aparece con estas características: es una llamada urgente, porque no admite espera; universal, porque se dirige a todos; discerniente, porque implica un juicio sobre las obras; escatológica, porque se trata de los últimos tiempos; mesiánica, porque anuncia y prepara la llegada del Mesías.

El bautismo de Juan, por tanto, es un bautismo que exige la conversión interna, ante la proximidad del juicio escatológico, y que perdona los pecados, congregando a los bautizados en la comunidad que espera la llegada del Reino (Mt 3, 2.6.11; Lc 3, 3.10-14). Este bautismo supone un cambio importante en relación con las abluciones y los otros bautismos, pues implica purificación interna, renovación del corazón, liberación del pecado, anuncio de una inmediata llegada del Reino, de un nuevo bautismo en el «agua y el Espíritu», de una nueva relación con Dios.

En cuanto a la forma en que se realizaba el bautismo, los textos no nos lo explican. Pero parece poder deducirse: que se trata de un bautismo de inmersión (Mt 3, 16; si el sujeto se metía o era empujado a meterse en el agua, no está claro); de un hétero-bautismo y no de un auto-bautismo (probablemente bautizando y bautista se introducen en el agua, y éste vierte agua sobre aquél); es un bautismo administrado por uno solo (el Bautista), y recibido una sola vez. La diferencia del bautismo de Juan con los otros bautismos es clara: los mandeos repetían el bautismo, Juan no; en los prosélitos se trataba de un autobautismo, en Juan de heterobautismo; en los esenios el bautismo era más rito de iniciación, en Juan rito de conversión y perdón preparatorio a la llegada del Reino.

10. Cf. J. Jeremias, *Der Ursprung der Johannestaufe*: ZNW 28 (1929) 312-320; R. Schütz, *Johannes der Täufer*, Zürich 1967; G. Lohfink, *Der Ursprung der christlichen Taufe*: ThQ 156 (1976) 35-54; G. Barth, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, Salamanca 1986; J. Mateos, *El bautismo, de Juan a Jesús*, Madrid 1987.

3. *Cristo y el bautismo*

Jesús pertenece al grupo de los bautizados por Juan, a la comunidad inicial del nuevo Israel. Conoce las corrientes bautistas y el mismo bautismo de Juan, como testifican los cuatro evangelistas (Mc 1, 9-11; Mt 3, 13-17; Lc 3, 21-22; Jn 1, 19-34)[11]. El mismo Bautista (Mt 11, 2-6 par) y después sus discípulos (Mt 14, 12) tuvieron relación con Jesús. Por otro lado, es claro que Jesús recibió el bautismo de Juan, aunque lo normal era que el inferior recibiera el bautismo del superior. Y, si bien parece al principio unido al Bautista, predicando un bautismo de conversión unido a la promesa mesiánica; después se distancia de él, y hasta parece que formó su propio grupo, en donde también se bautizaba (Jn 3, 22.26; 4, 1-2)[12]. Por lo demás, en relación con Jesús encontramos los siguientes datos sobre el bautismo que vamos a explicar:

—Jesús se deja bautizar: bautismo de Jesús.
—Jesús une el bautismo a su muerte y resurrección.
—Jesús explica el sentido del bautismo como «nuevo nacimiento».
—Jesús manda bautizar: misión y bautismo.

a) *El bautismo de Jesús: Jesús se deja bautizar por Juan*

El bautismo de Jesús aparece testificado ampliamente (Mc 1, 9-11 y par). Su historicidad no se puede poner en duda.

—Lo primero que hay que ver en este hecho es la aceptación por Jesús del bautismo de Juan. Jesús refrenda, acepta, se compromete con Juan, y está de acuerdo con su mensaje y su acción. De este modo Jesús apuesta por la sociedad de justos y convertidos predicada por Juan Bautista.

—En segundo lugar, hay que ver en ello la aceptación y respuesta del mismo Padre al gesto de Cristo, como lo demuestran

11. Cf. F. Mussner, *Biblische Theologie des Tauf- und Missionsbefehls in Mt 28, 18-20*, en Varios, *Taufe und Firmung*, Regensburg 1971, 179-190; A. George, *Les textes du Nouveau Testament sur le baptême. Présentation littéraire*: LumVie 6 (1956) 9-18; M. Quesnel, *Baptisés dans l'Esprit* (Lectio Divina 120), Paris 1985; G. Barth, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*.

12. Según G. R. Beasley-Murray, *Bautismo*, 162: «La autorización del bautismo durante la vida pública de Jesús (Jn 4, 1ss) era provisional; en efecto, la orden expresa de bautizar se da después de la resurrección, cuando se ha realizado la redención, y se ha concedido al Señor resucitado una autoridad universal, y está ya en marcha la misión de la Iglesia en el mundo (Mt 28, 18ss)».

los datos: 1. «rasgarse el cielo», que expresa comunicación de Dios y el hombre; 2. «reposar de la paloma», que indica que el Espíritu lo posee Cristo de forma plena y permanente, viniendo a ser el verdadero Ungido, el Mesías (cf. Is 11, 9; 42, 1-4; 61, 1; Miq 3, 8...); 3. la voz del cielo: «Tú eres mi Hijo muy amado», que expresa la aprobación del Padre a Cristo como el Mesías ungido, como el «Siervo enviado a liberar a los oprimidos (cf. Is 42, 7; cf. Lc 4).

—En una palabra, el bautismo de Jesús indica sobre todo la nueva etapa de la llegada del Reino en él, cumpliendo lo anunciado por Juan Bautista. Es el momento de su investidura mesiánica; el momento de la proclamación pública de su misión profética, sacerdotal y real; el momento del cumplimiento de la misión trinitaria ante el mundo. La salvación-redención-liberación es una obra trinitaria. En el bautismo Jesús acepta la tarea del Siervo de Dios que él va a cumplir por voluntad del Padre y con la fuerza del Espíritu (teofanía)[13].

b) *Jesús une el bautismo a su pasión y muerte*

En varios momentos de su predicación Jesús une el bautismo a su pasión y muerte, es decir, a su misterio pascual.

—En Mc 10, 38-40 (cf. Mt 20, 20-23) la madre de los hijos del Zebedeo (Santiago y Juan) pide a Jesús que sus hijos se sienten uno a su derecha y el otro a su izquierda. «Jesús responde: 'No sabéis lo que pedís: ¿podéis beber el cáliz que yo voy a beber, o ser bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado?'. Ellos le dijeron: 'Sí, podemos'. Jesús les dijo: 'El cáliz que yo voy a beber, sí lo beberéis, y también seréis bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado; pero sentarse a mi derecha o a mi izquierda no es cosa mía el concederlo, sino que es para quienes está preparado'». Estas palabras relacionan el bautismo, como momento de tránsito y prueba, con la pasión y muerte de Cristo. Si

13. Máximo de Turín explicaba así el bautismo de Jesús: «No faltará quien diga: '¿Por qué quiso bautizarse si es santo?'. Escucha: Cristo se hace bautizar, no para santificarse con el agua, sino para santificarla, y para purificar aquella corriente con su purificación y mediante su contacto. Pues la consagración de Cristo es la consagración completa del agua. Y así, cuando se lava el Salvador, se purifica toda el agua necesaria para nuestro bautismo, y queda limpia la fuente para que pueda luego administrarse a los pueblos que habían de venir a la gracia de aquel (bautismo) baño»: *Sermón 100 sobre la epifanía*, 1, 3: CCL 23, 398-400.

la muerte de Cristo es su bautismo, ser bautizados en Cristo es participar de su muerte.

—Y en Lc 12, 49-50 se dice expresamente: «He venido a traer fuego sobre la tierra y, ¡cuánto desearía que ya estuviera encendido! Con un bautismo tengo que ser bautizado, y ¡qué angustiado estoy hasta que se cumpla!». Aquí llama Jesús expresamente a su muerte el bautismo, su bautismo, el bautismo de su sangre. Desde estas expresiones de Cristo se entenderá mejor que el bautismo cristiano es participación en el mismo bautismo pascual de Cristo, en su muerte y resurrección.

De este modo sabemos que sólo cuando el mismo Cristo haya sido bautizado con el «bautismo de sangre» (pasión y muerte), y sólo cuando haya sido vivificado en el Espíritu (resurrección), podrán los hombres encontrar en el bautismo de agua una verdadera participación en el bautismo pascual de Cristo, al tiempo que el perdón de los pecados y la nueva vida en el Espíritu.

c) *Jesús explica el sentido del bautismo como «nuevo nacimiento»*

El lugar más significativo es el del encuentro con Nicodemo (Jn 3, 1ss). El pasaje está precedido de *otros episodios* que lo preparan y explican su pleno sentido[14]: el de las «bodas de Caná» (Jn 2, 1-11), donde Jesús anuncia el cambio de alianza-boda: cambio de relación de los hombres con Dios, una nueva alianza en el Espíritu, que supone una novedad de vida; y el de la manifestación mesiánica de Jesús en el templo (Jn 2, 13-22), que supone una denuncia solemne de la injusticia, y de la falsificación de la relación con Dios, basada en el negocio. El habla de «casa de mi Padre», insistiendo en que el verdadero culto es una relación familiar con Dios, más que una relación sacral de negocio.

En el *diálogo con Nicodemo* (3, 1ss) cabe señalar los siguientes aspectos:

—Nicodemo es un fariseo, ama la ley, tiene influencia... Pero muestra sinceridad y se dirige a Jesús reconociendo en él al «maestro», capaz de dar una interpretación verdadera a la voluntad de Dios y a la relación del hombre con Dios.

14. Sobre este aspecto, cf. F. M. Braun, *Le baptême dans le quatrième évangile*: Revue Thomiste 48 (1948) 347-393; O. Cullmann, *Les sacrements dans l'Evangile johannique, la vie de Jésus et le culte de l'Eglise primitive*, Paris 1951; I. de la Potterie, *La vida según el Espíritu*, Salamanca 1967, 33-67; J. Mateos, *El bautismo, nuevo nacimiento*, Madrid 1987.

—En su respuesta Jesús le dice que «quien no *nace de nuevo* no puede vislumbrar el reino de Dios». «Nacer de nuevo» es cambiar el corazón, la realidad más profunda, las intenciones, la orientación, las obras, el ser. Es un cambio radical-personal, que da lugar a una nueva criatura. Pero además, este «cambio» es algo que implica un *«nacer de arriba»*, es decir: por gracia de Dios, por obra del Espíritu, no por obra de la ley o de las obras humanas, o de la «carne» y del simple proceso generativo natural. Sólo así puede darse ese *«nacer del agua y del Espíritu»* en plenitud. Si el agua dice relación más a la «creación nueva», el Espíritu dice referencia al agente Creador-Salvador primero.

—«Nacer de nuevo» es, por tanto, una metáfora para indicar el cambio radical que ha de verificarse en el hombre para la adquisición de una nueva identidad, de una nueva vida. Es la condición para entrar en el nuevo espacio llamado «reino de Dios». Y es el amor y el Espíritu el que crea esta nueva identidad-relación por el nacimiento espiritual.

—Pero todo ello es «gracia pascual» (v.13-17), pues tiene su punto de referencia en la gracia de pascua, ya que sucedió por Cristo, que fue quien «bajó y subió al cielo» (v.13). Y así aparece todavía más claro en la frase pascual: «Como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así tiene que ser levantado el Hijo del hombre, para que todo el que crea, tenga por él vida eterna» (v.16).

—Se entiende, pues, que la Iglesia primitiva explicara el bautismo con frecuencia como el «nuevo nacimiento». Así Tit 3, 5: «Nos salvó... por el baño del nuevo nacimiento y de la renovación por medio del Espíritu santo, que él derramó abundantemente sobre nosotros por medio de Jesucristo...». Lo mismo en otros lugares como 1 Pe 1, 3.23; Justino, *Apol.* I, 66, 1... El nuevo nacimiento es un acontecimiento pascual, que se realiza por el agua y el Espíritu.

—Si es verdad que el evangelio de Juan es un «evangelio sacramental», donde los signos son los sacramentos de la Iglesia, que realizan en el hoy histórico las «mirabilia Dei» (cf. O. Cullmann), no cabe dudar que entre estos signos, en la voluntad de Jesús y en la conciencia de la Iglesia primitiva, ocupa el bautismo un lugar central[15].

15. Cf. O. Cullmann, *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Madrid 1971, 181-293.

d) *El mandato de bautizar y el origen del bautismo*

Encontramos este mandato en Mt 28, 16-20 y en Mc 16, 5-16. Pero se discute si este mandato tiene su origen en el Jesús histórico o en el Señor resucitado, y hasta qué punto está aquí ya expresada la praxis de la Iglesia primitiva. El texto de *Mateo* se presenta con estos rasgos:

—Contexto pascual.
—Forma de encargo o mandato.
—Unión del mandato a la «exousía» de Jesús.
—Y también a la misión de predicar y extender el reino.
—Pero la fórmula es única, no tiene paralelo.
—Es improbable que sea elaboración de lo que dice Marcos.
—Aunque sin duda Mateo utilizó otras tradiciones.

Según G. Barth, hay que deducir de todos estos datos que la conexión entre la aparición pascual y la misión es tradición antiquísima que se remonta ya a los primeros siglos de la comunidad primitiva. Pero antes de la composición del evangelio de Mateo no aparece ninguna conexión con el bautismo o mandato de bautizar. Tan sólo Mateo amplió el mandato de misionar al mandato de bautizar, convencido de que la misión exige el bautismo, de que no hay misión sin bautismo. Al hacerlo así recogió la fórmula bautismal que se utilizaba en la tradición de la Iglesia primitiva[16]. En realidad, Mateo refleja únicamente la praxis bautismal de los años ochenta o noventa en el espacio sirio, donde se entendía que el bautismo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu santo había sido instituido por Jesús, y en consecuencia se predicaba y se practicaba dicho bautismo. Los autores suelen fijar esta adición de la fórmula trinitaria hacia el siglo II[17].

En *Marcos*, en cambio, parece que la asociación de la misión o proclamación y el bautismo forman obviamente un conjunto, y el autor entiende que esta asociación fue efectuada por el Resucitado en su encargo misionero. Pero lo cierto es que el origen del bautismo cristiano no se explica por el mandato de bautizar transmitido por Mateo (28, 19), al menos en la forma en que nos lo transmite.

Entonces, *¿dónde se encuentra el origen del bautismo cristiano?* Hay autores que insisten en que la praxis bautismal del cristianismo primitivo estaría más unida al bautismo de Jesús por Juan Bautista, que sería como un prototipo bautismal. En favor de esta tesis habría algunos elementos, como:

16. G. Barth, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, 13-18.
17. *Ibid.*, 18.

1. En el relato más antiguo de Mc 1, 9-11 se encuentran rasgos propios del bautismo cristiano: agua para remisión del pecado, presencia del Espíritu, proclamación de la condición de «hijo de Dios»...

2. También sería un dato a favor el que a partir del siglo II es frecuente esta relación del bautismo cristiano con el de Cristo en el Jordán. El reconocimiento público que Jesús hace del valor del bautismo de Juan no pudo no influir.

No obstante, parece que tampoco puede ponerse en este bautismo el origen del bautismo cristiano, por las siguientes razones: la investigación muestra que en todo el nuevo testamento no se establece una relación directa entre el bautismo de Cristo y cristiano; la narración del bautismo de Cristo no tiene doble finalidad: una sacramental y otra cristológica, sino sólo cristológica; la tradición no concedió siempre la misma importancia al bautismo de Jesús...

Otros autores intentan explicar el origen del bautismo cristiano más en la continuidad con el bautismo de Juan Bautista. A favor de esta postura estaría el que en el bautismo cristiano encontramos casi todas las características del bautismo de Juan Bautista (cf. Hech 2, 38; 8, 12; 10, 48; 1 Cor 6, 11...): es heterobautismo; único e irrepetible; se realiza normalmente por inmersión; para la conversión y el perdón de los pecados.

Pero, faltaría la característica esencial del bautismo cristiano: «en el agua y el Espíritu», desde la salvación pascual, por la muerte y resurrección de Cristo. Y es que sólo desde el acontecimiento y la experiencia pascual es posible entender la originalidad, y por tanto, el origen de sentido del bautismo cristiano[18].

4. *La comunidad apostólica y el bautismo*

El comienzo de la práctica bautismal cristiana no está en la vida terrena de Cristo, sino en la vida de la comunidad que nace de pascua y pentecostés, y de la que nos hablan los Hechos de los apóstoles. Entre el bautismo de Jesús en el Jordán, pentecostés, y el

18. Cf. también G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche*, en *Leitourgia* V, Kasel 1970.

bautismo cristiano, existe una continuidad y una diferencia: «Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados en el Espíritu santo» (Hech 1, 5). El bautismo nuevo se realiza, pues, en la novedad prometida (Jn 3, 1.5-8; Mt 3, 12) y cumplida (Jn 20, 22-23; Hech 2, 1ss) en la pascua de Cristo.

Pero, ¿cómo se confería el bautismo en la Iglesia primitiva? ¿cuáles son las condiciones subjetivas, los elementos del proceso bautismal y el rito del mismo bautismo? Aunque las fuentes no nos ofrecen una descripción ordenada y sistemática, sí nos dan datos suficientes y significativos para nuestro conocimiento[19].

a) *Condiciones para el bautismo*

Dios llama a todos, y la Iglesia a todos ofrece el bautismo, sean judíos o griegos, samaritanos o gentiles (Hech 2, 39; 4, 4; 5, 14; 8, 4; 8, 26-40; 10, 1-11). La única condición que se exige es *escuchar y creer en el evangelio* o buena noticia: que Cristo es el Hijo de Dios, que ha muerto y resucitado por nuestra salvación (kerigma), y cambiar de vida por la *conversión* (2, 38-41; 8, 12; 19, 14; 3, 19). Esta fe y conversión, selladas por el bautismo, conllevarán unas exigencias de vida cristiana, según las normas de la misma comunidad (Hech 2).

b) *Elementos del proceso bautismal*

En diversos lugares del nuevo testamento se nos describen de modo significativo las *secuencias* del proceso bautismal (Hech 2, 37-41; 8, 35-39; Mt 28, 18; Gál 2-6...): predicación → fe → bautismo. Estos tres elementos se explicitan diversamente según los casos:

En *Hechos 2, 37-41* pueden señalarse los siguientes[20]:

1. *Instrucción previa:* predicación kerigmática de Pedro, que aparece más explícita en el caso del etíope (8, 26-40).

19. Algunos estudios más importantes, además de los ya citados: H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967 (³1976); Id., *Die Apostelgeschichte*, Tübingen 1963; J. Roloff, *Los Hechos de los apóstoles*, Madrid 1984; E. Schlink, *Die Lehre von der Taufe*, en *Leitourgia* V, 678ss; G. R. Beasley-Murray, *Die christliche Taufe*, Kasel 1968.

20. Cf. R. Aguirre, *El bautismo en las primeras comunidades cristianas*, en Varios, *La santísima Trinidad y el bautismo cristiano*, Salamanca 1992, 3-68, aquí 42-43.

2. *Respuesta de fe y conversión del corazón:* «Al oír esto, dijeron con corazón compungido» (v. 37). Y en otro lugar: «Si crees de todo corazón es posible (ser bautizado)» (Hech 8, 37).
3. *Rito bautismal:* expresado en pasiva, porque se trata de un heterobautismo, que requiere la intervención de un «ministro»: «Bajaron ambos al agua, Felipe y el eunuco, y lo bautizó» (Hech 8, 38). Con la fórmula: «En el nombre de Jesucristo» (2, 38).
4. *Ruptura con la situación anterior:* la remisión de los pecados y el don del Espíritu (2, 38), que suponen una ruptura total con la vida y situación anterior: «Salvaos de esta generación perversa» (2, 40).
5. *Agregación a la comunidad:* como culminación de todo el proceso, indicando una nueva comunión y pertenencia: «Aquel día se les unieron unas tres mil almas» (2, 41).

En *Mt 28, 18-20 y Mc 16, 15-16* también pueden verse señalados los siguientes aspectos:

1. *Envío o misión:* «Id por todo el mundo», que indica el acto del evangelizador, y la misión a todas las gentes.
2. *Evangelización y proclamación de la nueva noticia:* como acto fundamental primero para la extensión del Reino (Mc 16, 18).
3. *Fe y adhesión a Cristo:* que supone la disposición a creer en su mensaje («el que crea»: Mc 16, 16), y a seguirle («Haced discípulos»: Mt 28, 19).
4. *Bautismo:* por el que se expresa la salvación, que viene de Dios Padre, por el Hijo y el Espíritu (Mt 28, 19): «El que crea y sea bautizado, se salvará; el que no crea, se condenará» (Mc 16, 16).
5. *Compromiso de lucha contra el mal:* como prueba de fidelidad a la misión de Cristo: «Estas son las señales que acompañarán a los que crean: en mi nombre expulsarán demonios, hablarán lenguas nuevas...» (Mc 16, 17).
6. *Seguimiento y constancia:* de modo que se permanezca fieles a cuanto se profesó y recibió en el bautismo: «Y enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado» (Mt 28, 20).

El mismo proceso se expresa en los diversos *escritos de Pablo*[21], aunque en forma más teológica:

1. La predicación es el principio del proceso hacia la verdad de la vida en Cristo (1 Tes 1, 5-8; 4, 7-8).

21. Cf. J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, London 1970; H. Frankemölle, *Das Taufverständnis des Paulus*, Stuttgart 1970.

2. Esto implica la conversión, que requiere el abandono de las obras de pecado o de la ley, de los ídolos y de la impureza de la carne, para revestirse de Cristo (cf. Gál 2, 16.18-20; 1 Cor 6, 17).

3. La conversión y la fe vienen «selladas» por el bautismo, verdadero símbolo de muerte y resurrección (Rom 6, 1-14), que implica la purificación del pecado y la transformación en el Espíritu: «Habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (Gál 6, 11).

4. El bautismo supone una verdadera unción o sello, que nos hace pertenecer de forma especial a Cristo, y es prenda de salvación eterna: «Y es Dios el que nos conforta juntamente con vosotros en Cristo, y el que nos ungió y el que nos marcó con su sello, y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones» (2 Cor 1, 21-22).

5. Y por lo mismo el bautismo nos incorpora al cuerpo de Cristo (1 Cor 12, 12ss), haciendo que todos formemos una unidad, más allá de toda diferencia externa: «Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los que habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3, 26-28).

En una palabra, para los autores del nuevo testamento el bautismo es imposible sin predicación precedente, y sin conversión y respuesta de fe. Sólo entonces se da en pleno sentido la adhesión y participación en la muerte y resurrección de Cristo, la recepción del Espíritu pentecostal, y la incorporación al nuevo pueblo mesiánico (Hech 5, 13; 2, 38; 10, 47; 8, 17; 19, 5ss).

c) *Bautismo «en el nombre de Jesucristo»*

Uno de los aspectos específicos del bautismo cristiano es que se confiere «en el nombre de Jesucristo». La expresión aparece precedida de preposiciones diversas («en» o «epi» y «eis») en dos grupos de textos:

1. Hech 2, 38: «baptisthêto...*en* tô onomati Iêsou Christou».
   Hech 10, 48: «*en* tô onomati Iêsou Christou baptisthênai».
   1 Cor 6, 11: «*en* tô onomati tou Kuriou Iêsou Christou».
2. Hech 8, 16: «bebaptismenoi hûpêrchon *eis* to onoma tou Kuriou Iêsou».
   Hech 19, 5: «ebaptisthêsan *eis* to onoma tou Kuriou Iêsou».
   Gál 3, 27: «*eis* Christon ebaptisthête».
   Rom 6, 3: «abaptisthêmen *eis* Christou Iêsou».

Los autores han discutido ampliamente sobre el sentido de estas expresiones, con el fin de determinar la fórmula propia del bautismo específicamente cristiano[22]. No podemos entrar aquí en el detalle de dichas discusiones, pero recogemos lo que nos parece más común y consistente:

1. Parece que lo más lógico es poner la expresión «nombre de...», en relación con la expresión hebrea «lesem», o la aramea «lesum».

2. El que, mientras el bautismo de Juan se describe en voz «activa», el cristiano se describe en voz «pasiva», está indicando la centralidad y protagonismo del que bautiza: Cristo.

3. Sin duda, «bautizar en el nombre de Jesús» es referir el bautismo al mismo Cristo, relacionar al bautizado con la acción salvadora de Cristo, lo que en alguna medida supone ponerlo bajo su protección.

4. ¿Qué indica, entonces, la diferencia de preposición empleada: *en-epi*, o *eis*? Según los resultados a que llega M. Quesnel, que nos parecen más acertados, consistiría en esto:

> La fórmula «en-epi to onomati...» sería de origen más judeo-cristiano, y estaría indicando un bautismo que se apoya y tiene su fundamento en Cristo, en su autoridad y mandato; que hace presente al mismo Cristo; que lo reconoce como el mesías de Dios; que implica la novedad del Espíritu. Es probable que, dado el sentido primitivo de la expresión en que se apoya, fuera esta la fórmula más primitiva del bautismo.
> La fórmula «eis to onoma...» sería más bien de origen helénico-cristiano, y con la partícula «eis» se estaría señalando no tanto a

22. Cf. L. Hartmann, *«Into the Name of Jesus». A Suggestion Concerning the Earliest Meaning of the Phrase*: NTS 20 (1973-1974) 432-440; H. von Campenhausen, *Taufen auf den Namen Jesu?*: Vigiliae Christianae 25 (1971) 1-15; G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, en *Leitourgia* V, 33; G. Delling, *Die Zueignung des Heils in der Taufe*, Berlin 1961; H. Bietenhard, *Onoma*, en TWNT V, 23ss; W. Heitmüller, *In Namen Jesu*, Göttingen 1903, 118; G. Barth, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, 54ss; W. Wilckens, *Wassertaufe und Geistempfang bei Lukas*: Theol. Zeitschrift 23 (1967) 26-47; C. J. Giblet, *Baptism in the Spirit in the Acts of the Apostles*: One in Christ 2 (1974) 162-171; M. Quesnel, *Baptisés dans l'Esprit*, Paris 1985; R. Aguirre, *El bautismo en las primeras comunidades cristianas*, 44ss.

Cristo, cuanto al rito que conduce hacia él. Es decir, indicaría la dirección, el destino hacia el que se encamina el rito. Cristo vendría a ser el objeto, más que la causa o fundamento del bautismo. Por tanto, se estarían indicando dos ritos o momentos: el del bautismo de agua, unido al anuncio del evangelio, que supone una adhesión al Señor, pero no la gracia del Espíritu; y el de la imposición de manos, que completa la pertenencia a Cristo, con el don del Espíritu pentecostal.

Probablemente, como afirma el mismo Quesnel, se esté reflejando en estas fórmulas dos praxis bautismales distintas, hacia la plena estructura de una iniciación, en dos momentos del crecimiento de la comunidad apostólica, no contradictorios sino complementarios[23].

d) *Rito del bautismo*

Aunque el nuevo testamento no ofrece una descripción sistemática del rito, sí nos proporciona datos suficientes para reconstruirlo, aún existiendo diferencias de usos y ritos[24]. Los elementos de la celebración serían éstos:

1. *Discernimiento* sobre la fe y vida del bautizando, que seguiría al proceso de instrucción. O. Cullmann quiere ver una fórmula de discernimiento en diversos lugares: «Aquí hay agua, ¿qué impide que yo sea bautizado?» (Hech 8, 36; cf. 10, 47; 11, 17; Mc 10, 14; PsClemente XIII, 5, 1; 11, 2)[25].

2. *Heterobautismo*: esto supone que se realiza por medio de un «ministro» o bautista, a diferencia del autobautismo de los prosélitos judíos. La forma como se realizaba es discutible. Algunos, apoyándose en Rom 6, 4 («fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte»), creen que se trataba de una verdadera submersión: el bautista hunde bajo la superficie del agua al candidato. Esto se vería apoyado en el uso y significado de los verbos «bâpto», «bâptizo», que significa «sumergir». Otros, en cambio,

23. M. Quesnel, *Baptisés dans l'Esprit*, 140ss.

24. Cf. R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, especialmente 49-56; G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirchen*, 20ss; B. Kleinheyer, *Sacramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, 28ss; R. Aguirre, *El bautismo en las primeras comunidades cristianas*, especialmente 65-68.

25. O. Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, Zürich 1948, 55ss.

piensan que no se trata de submersión, sino de inmersión del bautista y del bautizando, y al mismo tiempo de la perfusión o efusión de agua que éste realizaba sobre aquel, según se desprendería del uso del término «loutron» (baño: Ef 5, 26; Tit 3, 5; 1 Cor 6, 11; Hech 8, 38; 22, 16; Heb 10, 22). Probablemente haya que concluir que se trataba de un bautismo en la forma de perfusión (desde arriba) o efusión, después de la inmersión del mismo candidato[26].

3. *En y con agua*: los testimonios son unánimes al respecto. La Didajé habla de que a ser posible debe ser «agua viva», y también prevé que pueda ser con agua caliente en los baños o termas, pero añade: «Si no tuvieres ni la una ni la otra, derrama agua en la cabeza tres veces» (VII, 2). Normalmente, al principio, se ha de suponer que se bautizaba en el río o en el mar. Más tarde, como lo muestra la arqueología, se construyeron baptisterios amplios, en los que podía realizarse el rito señalado.

4. *Fórmula o invocación bautismal*: con toda probabilidad, al principio esta fórmula era «en el nombre de Jesucristo». No creemos haya que plantear en forma alternativa, si esta fórmula era «teológica» o «litúrgica», pues los dos aspectos se incluyen perfectamente en ella: «La fórmula pretendía deslindar el bautismo cristiano de otros lavatorios, especialmente del bautismo de Juan. Pero su situación vital (*Sitz im Leben*) no se reduce a los estrechos límites de un debate teológico... sino que también era pronunciada en el acto del bautismo»[27]. Por eso Santiago recordará a los cristianos «el hermoso nombre que ha sido invocado sobre vosotros» (Sant 2, 7). En cuanto a la fórmula trinitaria o trimembre de Mt 28, 19 es ciertamente de un momento posterior, explicitando lo que ya estaba contenido en la fórmula cristológica. Representaría la praxis bautismal de aquellas comunidades para las que Mateo era más representativo. Nos la transmiten también la Didajé[28] y Justino[29], pero el origen

26. R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, defiende una submersión. Lo mismo V. Warnach, *Taufe und Christusgeschehen nach Römer 6*: Archiv für Liturgiewissenschaft 3, 2, Regensburg 1954, 284-366... En cambio E. Stommel defiende un bautismo por perfusión: *«Begraben mit Christus» (Rom 6, 4) und der Taufritus*: Römische Quartalschrift 49 (1954) 1-20; Id., *Das «Abbild seines Todes» (Rom 6, 5) und der Taufritus*: Römische Quartalschrift 50 (1955) 1-21.

27. G. Barth, *El bautismo en tiempo del cristianismo primitivo*, 54. Lo mismo R. Aguirre, *El bautismo en las primeras comunidades cristianas*, 66.

28. *Didajé* VII, 3.

29. Justino, *Apología* I, 61.

de su formulación no está claro. De hecho hubo una variedad de fórmulas bautismales: de un miembro, invocando el nombre de Jesús o de Dios; de dos miembros, invocando a Dios Padre y a Jesús; y también de tres miembros. Según R. Aguirre, «probablemente las especulaciones judeocristianas ejercieron un notable influjo para llegar a la fórmula de tres miembros (Ap 1, 4ss; 5, 6; 1 Tim 5, 21). Varias veces Pablo subraya la acción del Padre, del Hijo y del Espíritu en textos que hablan del bautismo (1 Cor 6, 11; 2 Cor 1, 21-22; Ef 4, 5)»[30]. Es posible igualmente que la fe entrañada en «el nombre de Jesucristo», se explicitara también en otras formulas o aclamaciones, como: «Jesucristo es el Hijo de Dios» (Hech 8, 37), o «Jesús es el Señor» (Rom 10, 9; 1 Cor 12, 3; Flp 2, 11), tal como indican algunos autores[31].

5. *Ritos posbautismales*: el nuevo testamento ofrece datos e indicios sobre otros ritos, relacionados con el bautismo. Tal es, en primer lugar, la *imposición de manos* de que nos hablan Hechos 8, 17 y 19, 5, así como Hebreos 6, 1. Es discutible si este rito acompañaba siempre al bautismo, o si sólo fue así en los casos de un bautismo «eis» o «hacia» Cristo en sentido pleno, porque en aquellos bautizados todavía no había «descendido» el Espíritu pentecostal[32]. El hecho de que este rito aparezca después unido al bautismo, y más tarde (siglo V) llamándose «confirmatio», indica cómo la Iglesia lo entendió siempre relacionado con el acto bautismal, aunque el momento y forma de esta conexión fueran diversos[33]. Otro rito que probablemente se extendió pronto fue el de la *imposición del vestido o vestidura blanca*. En parte, por una necesidad externa de desnudar y volver a vestir al neófito al realizar el rito del agua; y en parte, por una necesidad interna de expresar el «revestirse de Cristo». Y también es posible que, debido a la mención que se hace de la *«unción» y el «sello»*, en relación con el bautismo (2 Cor 1, 21-22; 1 Jn 2, 20.27), se viniera a desarrollar posteriormente (siglo II) el rito de la «unción». Pero, tanto la «vestidura» como la «unción» no aparecen en el nuevo testamento como ritos bautismales, sino más bien como explicaciones teológicas del bautismo[34].

30. R. Aguirre, *El bautismo en las primeras comunidades cristianas*, 64.

31. Así G. Bornkamm, *Das Bekenntnis im Hebräerbrief*, en *Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze* II, München 1959, 190ss.

32. Cf. J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne*, Wetteren-Paris 1925, 174-373; B. Welte, *Die postbaptismale Salbung*, Freiburg i. Br. 1939; N. Adler, *Taufe und Handauflegung. Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg 8, 14-17*, Münster 1951.

33. Cf. B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, Freiburg i. Br. 1983; J. Neumann, *Der Spender der Firmung in der Kirche des Abendlandes bis zum Ende des kirchlichen Altertums*, Meitingen 1963.

e) *Catequesis y tipología bautismal*

La primera carta de Pedro 1, 3-4, 11 es de una gran riqueza bautismal, refleja el pensamiento de la Iglesia primitiva, y probablemente nos transmite una catequesis tenida con ocasión del bautismo, puesto que se refiere a los «recién nacidos» (2, 2). El texto principal se encuentra en 3, 18-22, donde se pone en paralelismo el diluvio con el bautismo, el arca con la Iglesia, y Noé con el nuevo Noé, Cristo.

El diluvio aparece como «tipo» del bautismo, al afirmar que así como por el diluvio Dios purificó a la humanidad pecadora, de igual modo por el bautismo Dios purifica a los recién nacidos, destruyendo en ellos el hombre viejo, para que nazca el hombre nuevo por la nueva creación[35].

La comparación del *arca* con la Iglesia, si bien no aparece explícita en el texto, es uno de los temas preferidos por los Padres. La Iglesia es el arca o instrumento de salvación, que hace posible el que por las aguas se salven los creyentes[36].

En cuanto a la comparación de *Noé* con *Cristo*, viene a desarrollar la parte más cristológica del texto. Cristo es, en efecto, el nuevo Noé, cabeza y primogénito de la nueva creación, que con su muerte y resurrección nos ha liberado por el «bautismo pascual» de lo viejo, del pecado, y ha hecho de nosotros una nueva raza, una humanidad renovada (cf. 2, 1-10)[37].

Esta renovación o recreación se realiza por el simbolismo de las aguas, que significan al mismo tiempo destrucción y renovación, y así representan de modo adecuado la muerte y resurrección de Cristo, y la destrucción del pecado y la recreación por el bautis-

34. Cf. I. de la Potterie-S. Lyonnet, *La vida según el Espíritu*, especialmente 33-66.

35. Cf. J. Jeremias, *Le baptême des enfants pendant les quatre premiers siècles*, Lyon 1967.

36. Justino, *Diálogo* 138, 1-2. Cf. A. Manrique, *Teología bíblica del bautismo*, Madrid 1977, 71ss.

37. J. Jeremias, *Le baptême des enfants pendant les quatre premiers siècles*, 63-67.

mo. Las aguas del diluvio son el «tipo» de las aguas pascuales de Cristo, verdadero «anti-tipo», que realizan en las aguas bautismales en «imagen» la realidad de salvación que significan.

f) *¿Bautismo de los niños en el nuevo testamento?*

Hasta los años treinta, la mayoría de los autores daba por supuesto que en el nuevo testamento no aparece el bautismo de niños. Será con los planteamientos teológicos y las críticas de K. Barth a la praxis eclesial del bautismo de niños, cuando se suscitará una gran discusión al respecto[38]. Barth, además de defender una eficacia sólo «cognitiva» en el bautismo («kognitiven Verständnis der Taufgnade»), afirma que el bautismo de niños es una mancha y un vacío en la Iglesia, sin fundamento bíblico[39]. La reacción más significativa a estas posturas se encuentra en autores como J. Jeremias[40], O. Cullmann[41]... La discusión se centraba no sólo en saber si se bautizaba a los niños, sino también en saber de qué niños se trataba: ¿recién nacidos, que todavía no pueden hablar, inmaduros? J. Jeremias creyó poder probar que desde el principio, al convertirse los adultos, se bautizó también a los niños que pertenecían a la familia.

Para ello, es preciso explicar la afirmación de Pablo en *1 Cor 7, 14*, donde afirma: «Pues el marido no creyente queda santificado por su mujer, y la mujer no creyente queda santificada por el marido creyente. Si no fuera así, vuestros hijos serían impuros, mas ahora son santos». Pablo, en este texto, aduce como prueba para la fidelidad matrimonial, la mutua santificación de los esposos, así como la santificación que a través de ellos participan sus hijos. Un miembro creyente santifica toda la casa: ésta viene a ser una afirmación de grandes consecuencias, pues la santidad del hijo procede, según el texto, no del bautismo sino de los padres. El hecho de que Pablo una esta santidad con los padres y no con el bautismo, plantea la cuestión de si Pablo prescinde en este caso del bautismo, o si se daba en la comunidad de Corinto. La respuesta hay que encontrarla en la utilización que Pablo hace de «hagios» en un contexto (todo el v. 14) en que emplea términos del vocabulario ritual judío de purificación. En efecto, para los hebreos, la santidad o no de los hijos depende de si los padres se habían convertido o no antes de la generación (se trata de bautismos de prosélitos). Ahora bien, el que Pablo acepte esto ¿quiere decir que considera innecesario el bautismo de niños en un hogar cristiano? Parece que no, justamente porque la costumbre judía, a pesar de lo dicho, era cincuncidar a los hijos al octavo día. Si el bautismo cristiano sustituye a la circuncisión judía (cf. Col 2, 11ss), es lógico que también se pudiera bautizar a los niños de familias creyentes, aunque participaran de la santidad de sus padres. Por tanto, del texto no se deduce inmediatamente que se realizara este bautismo en Corinto, pero tampoco hay razones para excluirlo.

38. K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zürich 1947; Id., *Zur Frage nach der Taufe. Ungedruckte Ergänzung zu K. Barth «Die kirchliche Lehre von der Taufe»*: EvT 9 (1950) 187-189. Sobre las discusiones: K. Aland, *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche*, München 1961.

39. K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, donde dice: «Die heute geltende Tauflehre aller grossen christlichen Konfessionen, auch die unserer reformierten Kirche, hat an dieser Stelle nicht nur eine Lücke, sondern ein Loch. Die auf Grund der geltenden Lehre in Übung befindliche Taufpraxis ist willkürlich. Es lässt sich weder exegetisch noch sachlich begründen, dass der Täufling in der ordnungsmässig vollzogenen christlichen Taufe nur ein Behandelter sein kann».

40. J. Jeremias, *Le baptême des enfants pendant les quatre premiers siècles*; Id., *Nochmals: Die Anfänge der Kindertaufe* (TEH 101), München 1962.

41. O. Cullmann, *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Madrid 1971.

Pero el argumento más importante en favor del posible bautismo de niños, se encuentra en las llamadas *fórmulas «oikós»*[42]. Son lugares en los que se nos dice que fueron bautizadas las «familias» (casa) enteras. Así Pablo en 1 Cor 1, 16 dice que bautizó a la «familia» (casa) de Estéfanas. En Hech 16, 15 se afirma de Lidia: «Una vez que se hubo bautizado ella y los de su familia (casa)». Y al carcelero se le dice en Hech 16, 31: «Cree en el Señor Jesús, y serás salvo tú y los de tu casa». Y a Cornelio en Hech 11, 14 se le asegura que «serás salvo tú y toda tu casa». Pues bien, teniendo en cuenta que al hablar de «casa» se refieren a la familia entera o comunidad familiar[43], parece lógico que al emplearla no se quisieran referir únicamente a los adultos, excluyendo a los niños. Pero, por otro lado, según A. Strobel[44], en el derecho privado ro-

42. J. Jeremias, *Le baptême des enfants pendant les quatre premiers siècles*, 50ss; K. Aland, *Die Säulingstaufe*, 60ss; E. Stauffer, *Zur Kindertaufe in der Urkirche*: DtPfrBl 49 (1949) 151-154; P. Weigandt, *Zur sogenannten «Oikosformel»*: NT 6 (1963) 49-74; G. Delling, *Zur Taufe von «Häusern» im Urchristentum*: NT 7 (1964) 285-311; L. Schenke, *Zur sogenannte «Oikosformel» im Neuen Testament*: Kairós 8 (1971) 226-243; G. Barth, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, 156-168.

43. Este es el sentido en el que se utilizaba la expresión «oikós»: O. Michel, *Oikós ktl.*, en TWNT V, 132ss; A. Strobel, *Der Begriff des «Hauses» im griechischen und römischen Privatrecht*: ZNW 56 (1965) 91-100.

44. A. Strobel, *Der Begriff des «Hauses»*, 94.

mano y griego la expresión «casa» parece comprender sólo a los familiares con capacidad jurídica, pero no a los niños que no han llegado al uso de razón, y mucho menos a los recién nacidos. Por lo cual no puede deducirse que al hablar del bautismo de la «familia» (= casa), se incluyera necesariamente a los niños, aunque tampoco que obligatoriamente se les excluyera.

Otro argumento utilizado para ver este posible bautismo de niños en el nuevo testamento es el de las *fórmulas «koluein»* tal como aparece en Mc 10, 13-16: «Dejad que los niños vengan a mí, no se lo impidáis (*me kolúete autá*); pues el reino de Dios es de los que son como ellos». Es sobre todo J. Jeremias quien desarrolló este argumento[45], basado en las siguientes razones: ya en tiempos de Tertuliano se utilizaba este pasaje para justificar el bautismo de niños; las palabras «no impidáis» se pueden relacionar con las de Hech 8, 36: «¿Qué impide que yo sea bautizado?»; más aún, al decir «de ellos es el reino de los cielos», también se estaría aludiendo a la necesidad de «nacer de nuevo» y «de arriba» de la que habla Jn 3, 5. No obstante estas relaciones posibles, el argumento no es ni mucho menos conclusivo, pues tanto el contexto, cuanto el lenguaje y la intención del pasaje de Marcos parecen ser distintos.

En conclusión, puede afirmarse que «no se puede probar que en el tiempo del nuevo testamento se bautizara a los niños, y especialmente a los recién nacidos; a ellos solos o juntamente con los adultos. Ciertamente no se puede probar tampoco lo contrario: que no se bautizara también a los niños. Las fuentes no nos informan sobre ello»[46]. Desde los datos del nuevo testamento, ni se puede excluir ni incluir necesariamente el bautismo de niños. La intención de los autores tampoco fue clarificar esta cuestión, y solo nos permite afirmar: «Es probable, pero no es seguro».

45. J. Jeremias, *Le baptême des enfants pendant les quatre premiers siècles*, 60ss.

46. G. Barth, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, 165.

2

EL BAUTISMO EN LOS PRIMEROS SIGLOS (s. II-III)

La historia del bautismo es en gran parte la historia de la Iglesia. En el bautismo se manifiesta la evangelización y la extensión de la Iglesia, la situación y calidad de sus miembros, la intervención de la comunidad, la acción de la gracia, la respuesta de fe del sujeto, la responsabilidad y tarea del cristiano, la diversidad de tradiciones y de confesiones, los conflictos y las reconciliaciones, el fundamento y la verdad de la vida sacramental total... Puede decirse, en verdad, que la historia del bautismo es la expresión de la teología y la praxis bautismal, y éstas son la concentración de la teología en general[1].

Al proponer esta breve historia del sacramento del bautismo, nuestro objetivo no es sólo destacar las etapas más importantes de su evolución, desde una perspectiva unitaria (Escritura, tradición, liturgia, normativa, praxis pastoral...), sino también resaltar las grandes corrientes teológicas que motivan esa praxis, o las principales concepciones bautismales que fecundan esa teología. Supuesta la primera parte, en la que hemos estudiado con detención el «bautismo en la Escritura», nos centramos en esta segunda parte en lo que se refiere al «bautismo en la experiencia histórica de la Iglesia».

Nuestro método no puede ser otro que el que corresponde a un estudio histórico. Será «selectivo» de aquellas fuentes o testimonios bautismales más importantes; «analítico» de dichos testimonios en su contexto propio; y «comparativo» con otros testimonios de otras tradiciones cristianas, tanto desde una perspectiva litúrgica, como

1. Estamos convencidos de que, si la teología total puede desarrollarse desde una teología parcial, esto sucede mucho más cuando se trata de los sacramentos. Cf. A. Schilson, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*, Mainz 1982.

teológica y pastoral. Todo estudio teológico positivo implica unir de modo equilibrado diacronía y sincronía.

1. *Presupuestos de comprensión*

La reflexión doctrinal, la configuración ritual y la praxis pastoral del bautismo durante los tres primeros siglos se ven estimuladas por los siguientes hechos, que no se deben olvidar:

1. La dependencia del judaísmo, así como la aplicación al mundo y cultura paganos, en la búsqueda de la propia especificidad.

2. La necesidad de una preparación y catequesis, que posibilitara una opción personal consistente, capaz de resistir a las dificultades y persecuciones del momento, desde un grupo minoritario.

3. Las controversias bautismales (donatistas, pelagianos...), junto con la radicalidad de opción atribuida al bautismo, que conducen a las controversias penitenciales (novacianos), y llegan a replantear el mismo proceso bautismal.

Junto a estos presupuestos es preciso señalar desde el principio que el bautismo y la iniciación cristiana en general no tuvieron durante esta época un desarrollo homogéneo y uniforme, sino más bien diverso y pluriforme, como han demostrado recientes estudios[2]. Mientras hace unos años se insistía en la unidad de las diversas tradiciones, aún reconociendo diferencias accidentales (Duchesne, Thompson...), hoy se pone el acento en la diversidad, aun reconociendo una unidad esencial. G. Kretschmar afirma al respecto: «En la cuestión de los ritos esenciales o centro de la acción iniciatoria... la diversidad es más grande de lo que se ha querido admitir hasta el momento presente... El estado actual de la investigación difícilmente nos permite hablar de una forma original única, y por tanto normativa, de bautismo»[3]. Más recientemente P. Bradshaw ha escrito: «No se puede sostener la idea tradicional de que la práctica primitiva de la iniciación era fundamentalmente idéntica en todas partes. No solamente se observan diferencias en las estructuras del rito entre oriente y occidente, sino que estas variaciones externas reflejan divergencias importantes en la teología subyacente. En el mismo interior de los modelos oriental y occidental se encuentran variaciones significativas. Los centros mayores del cristianismo primitivo no eran tan netamente uniformes en materia de praxis bautismal, como frecuentemente se ha venido a afirmar... Esto no quiere decir, sin embargo, que no existan elementos comunes en muchos o en todos los ritos locales que nos son conocidos»[4].

2. Por ejemplo, G. Kretschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*: LMD 132 (1977) 18ss; P. Bradshaw, *L'initiation chrétienne. Une enquête sur la diversité*, en Id., *La liturgie chrétienne en ses origines*, Paris 1995, 183-207.

3. G. Kretschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*, 30.

2. *Testimonios más importantes*[5]

Sin pretensiones de recoger todos los testimonios, destacamos aquellos que nos parecen más importantes, con una elemental selección de textos.

a) *La Didajé*[6]

La Didajé (ca. 120) habla poco del bautismo, pero nos ofrece un cierto contexto bautismal, pues si por una parte se refiere a las dos vías, tema que puede estar relacionado con la catequesis y la

4. P. Bradshaw, *L'initiation chrétienne. Une enquête sur la diversité*, 185-186, 206. Nos fijaremos en estas diferencias también cuando tratemos del sacramento de la confirmación.

5. Como obras de síntesis más importantes sobre esta época, podemos citar: B. Neunheuser, *Taufe und Firmung* (Handbuch der Dogmengeschichte 4.2), Freiburg i. Br. 1983 (edición de 1956 revisada); A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*, Innsbruck 1958; A. Hamman, *Baptême et confirmation*, Paris 1969 (trad. cast.: *El bautismo y la confirmación*, Barcelona 1982); R. Cabié, *La iniciación cristiana*, en A. G. Martimort, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1987; A. Caprioli, *Iniziazione cristiana e immagine di Chiesa: Ascolto della tradizione*, en Varios, *Iniziazione cristiana e immagine di Chiesa*, Torino-Leumann 1982, 81-156; V. Saxer, *L'initiation chrétienne du II au VI siècle: esquise historique des rites et de leur signification*: SSAM 33 (1985) 173-196; A. Nocent, *I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana*, en Varios, *Anamnesis: I sacramenti. Teologia e Storia della celebrazione*, Genova 1986, 10-130; B. Kleinheyer, *Sakramentliche Feier I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, en Varios, *Gottesdienst der Kirche* (Handbuch der Liturgiewissenschaft 7, 1), Regensburg 1989; P. Tena-D. Borobio, *Los sacramentos de iniciación cristiana*, en D. Borobio (ed.), *La celebración en la Iglesia* II, Salamanca [3]1994, 27-180; R. Domínguez Balaguer, *Catequesis y liturgia en los Padres. Interpelación a la catequesis de nuestros días*, Salamanca 1995, especialmente 31-78.

6. Cf. J. P. Audet, *La Didaché. Instruction des Apôtres*, Paris 1956; D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, Madrid 1979, 29-98; W. Rordorf, *Le baptême selon la Didaché*, en *Mélanges liturgiques offerts à Dom Botte*, Louvain 1972, 499-510; W. Rordorf-Tuilier, *La doctrine des douze apôtres (Didaché)* (Sources Chrétiennes 248), Paris 1978; R. Trevijano, *Patrología*, Madrid 1994, 6-14.

conversión bautismal, y al ayuno más inmediatamente preparatorio, por otra parte nos habla expresamente del rito bautismal con agua y la fórmula trinitaria, expresando la inserción del bautizado en la vida trinitaria:

> Acerca del bautismo, bautizad de esta manera: Dichas con anterioridad todas estas cosas, bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu santo en agua viva.
> Si no tienes agua viva, bautiza con otra agua; si no puedes hacerlo con agua fría, hazlo con caliente.
> Si no tuvieras ni una ni otra, derrama agua en la cabeza tres veces en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu santo.
> Antes del bautismo, ayunen el bautizante y el bautizando y algunos otros que puedan. Al bautizando, empero, le mandarás ayunar uno o dos días antes (VII, 1-4)[7].

Otros testimonios del siglo II, como las *Odas de Salomón*[8], la *Carta de Bernabé*[9], o el *Pastor* de Hermas[10], aunque se refieren al bautismo, su aportación no es relevante.

b) *Justino*[11]

En su primera *Apología*, escrita en el 150, dedica los capítulos 61 y 62 a la descripción de la preparación y celebración del bautismo. En el «Diálogo con Trifón» nos habla más bien de la teología del bautismo. En la preparación al bautismo resaltan estos cuatro aspectos: enseñanza o catequesis; oración para el perdón de los pecados; participación de la comunidad; ayuno de preparación inmediata. A esta preparación sigue la celebración del bautismo, que él llama «iluminación». En efecto, la gracia del bautismo consiste

7. Did. VII, 1-4.

8. Cf. J. H. Bernard, *The Odes of Salomon* (Texts and Studies, 8), Cambridge 1912; A. Hamman, *Baptême et confirmation*, 48-50; A. Nocent, *I tre sacramenti*, 26.

9. Cf. P. Prigent, *Les testimonia dans le christianisme primitif. L'Epître de Bernabé I-XVI et ses sources*, Paris 1961; F. Scorza Barcellona, *Epistola di Barnaba* (CP 1), Torino 1975; A. Nocent, *I tre sacramenti*, 26.

10. Cf. D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, 889-1092; R. Joly, *Hermas. Le Pasteur* (Sources Chrétiennes 53), Paris 1985; A. Nocent, *I tre sacramenti*, 27-28; R. Trevijano, *Patrología*, 39-47.

11. A. Wartelle, *Saint Justin. Apologies*, Paris 1987; R. Trevijano, *Patrología*, 105-114.

no sólo en el perdón de los pecados, sino también en la regeneración e iluminación de la nueva vida en Cristo y el Espíritu:

> Cuantos se convencen y tienen fe de que son verdaderas estas cosas que nosotros enseñamos decimos, y prometen poder vivir conforme a ellas, se les instruye ante todo para que oren y pidan, con ayuno, perdón a Dios de sus pecados anteriormente cometidos, y nosotros oramos y ayunamos juntamente con ellos. Luego los conducimos al sitio donde hay agua, y por el mismo modo de regeneración con que nosotros fuimos regenerados, son regenerados ellos, pues entonces toman en el agua el baño en el nombre de Dios, Padre y soberano del universo, y de nuestro Señor Jesucristo y del Espíritu santo[12].
> Este baño se llama iluminación, para dar a entender que son iluminados los que aprenden estas cosas, y el iluminado se lava también en el nombre de Jesucristo[13].
> Después de así lavado, el que ha creído y se ha adherido a nosotros, le llevamos a los que se llaman hermanos, allí donde están reunidos, con el fin de elevar fervorosamente oraciones en común...[14].

c) *Ireneo de Lyon*[15]

Se refiere en dos de sus obras al bautismo: *Demostración apostólica* y *Contra los herejes* (ca. 200). Es sobre todo en la primera obra donde ofrece una catequesis fragmentaria sobre el bautismo, al mismo tiempo que nos describe de forma elemental la liturgia bautismal: baño de agua e invocación trinitaria[16]. En la segunda obra, habla más bien de los efectos de gracia del bautismo, que no consisten sólo en la remisión de los pecados, sino sobre todo en la renovación y nueva creación del hombre, restituyéndolo a su imagen creatural primitiva, e iniciando en él una obra de «divinización» progresiva[17].

12. *Apología* I, 61, 1-3.

13. *Ibid.*, 61, 12-13.

14. *Ibid.*, 65, 1.

15. Cf. A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960; A. Hamman, *Le baptême et la confirmation*, 57-60; A. Nocent, *I tre sacramenti*, 30-31; A. Houssiau, *Le baptême selon Irenée de Lyon*: Eph. Teol. Lov. 60 (1984) 45-59; R. Trevijano, *Patrología*, 77-86.

16. *Demostración*, 3.

17. *Contra los herejes*, 5, 6, 1ss. Todo el capítulo lo dedica a este aspecto.

d) *Tertuliano*[18]

Tertuliano (155-220) trata del bautismo en varias ocasiones[19]. Su obra *Sobre el bautismo* es a la vez una apología contra el dualismo maniqueo, un tratado doctrinal y una explicación ritual de la iniciación cristiana. La tesis herética (de una tal Quintila, que rechazaba el bautismo) ponía en cuestión la mediación sacramental del bautismo, es decir, la necesidad de los elementos sensibles. Por eso Tertuliano hace un canto al que llama «felix sacramentum aquae nostrae»[20]. La descripción del ritual incluye una preparación inmediata especial (con oración, ayuno, vigilia), la bendición del agua bautismal con la invocación del Espíritu, la confesión de fe trinitaria, el baño para la purificación de los pecados, la unción que significa la «cristianización», y la imposición de manos a la que atribuye el don del Espíritu[21]. En otros tratados explica Tertuliano algunos aspectos importantes del bautismo, como son: el significado de las «pompas» (idolatría, espectáculos, honores del mundo...)[22], y el sentido del perfeccionamiento por los ritos posbautismales (unción, imposición de manos...)[23].

e) *San Cipriano*[24]

En la misma Iglesia africana de la época es preciso tener en cuenta a san Cipriano. Su aportación es importante en dos aspectos: el de la eclesialidad del bautismo, al referirse al valor que pueden tener los bautismos de herejes, contra lo que se manifiesta (al contrario de san Agustín); y el de la práctica del bautismo de niños,

18. Ediciones: PL 1-2; CCL 1-2. Estudios: A. Nocent, *I tre sacramenti*, 31-32; A. Hamman, *Le baptême et la confirmation*, 68-75; R. Trevijano, *Patrología*, 115-124.

19. *De baptismo, Adversus Marcionem, De corona, De carnis resurrectione*: PL 1.

20. *De baptismo*, 3-8: PL 1, 1197ss.

21. *Ibid.*, 7-9: «Es entonces cuando el Espíritu santo desciende gustosamente desde el seno del Padre sobre los cuerpos purificados y bendecidos: reposa sobre las aguas del bautismo como si reconociera en ellas su antiguo trono».

22. *De corona*, 13.

23. *De carnis resurrectione*, 48: «Caro ungitur ut anima consecretur, caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur».

24. Cf. PL 4; CCL 3/1-2 ; J. Campos, *Obras de san Cipriano*, Madrid 1964; A. Hamman, *Le baptême et la confirmation*, 75-77; R. Trevijano, *Patrología*, 125-134.

en favor de la que se declara: «Nuestro concilio ha sido de la opinión de que nadie (ni un niño que acaba de nacer) debe ser separado por nuestra parte del bautismo y de la gracia de Dios, que es misericordioso y amable para con todos»[25].

f) *Orígenes*[26]

También Orígenes es un testimonio de la formación del catecumenado. Siendo él mismo catequista, enseña cómo debe de explicarse la Escritura, y muestra un buen conocimiento de las fórmulas, los gestos, los ritos de la celebración del bautismo. Es elocuente su explicación del catecumenado al que compara con la marcha o proceso del pueblo en la liberación de Egipto, hacia la tierra prometida. Junto a la instrucción y la oración, insiste en el cambio moral. Además explica el tiempo propio de la celebración que es la pascua, día solemne del nacimiento de los nuevos hijos[27].

g) *Hipólito de Roma*[28]

Hipólito de Roma es un autor de finales del siglo II y principios del tercero, que tuvo una actividad importante en la Iglesia romana, y fue gran conocedor de las diversas tradiciones de la Iglesia. Adoptó una postura pastoral frente al rigorismo en tiempo de las persecuciones y de los lapsi. Nos legó uno de los documentos litúrgicos más importantes de la Iglesia primitiva, representativo no sólo de la liturgia romana, sino también de otras tradiciones: la llamada *Tradición apostólica*[29], escrita hacia el 217. En esta obra

25. *Ep.* 64, 4: PL 3, 1035ss.

26. Cf. PG 11-17; H. Rahner, *Taufe und geistliches Leben bei Origenes*: Zeitschrift für Aszetik und Mystik 7 (1932) 205-222; A. Hamman, *Le baptême et la confirmation*, 62-68; H. auf der Maur-J. Waldram, *Illuminatio verbi divini – Confessio fidei – Gratia baptismi. Wort, Glaube und Sakrament in Katechumenat und Taufliturgie bei Origenes*, en *Fides Sacramenti* (1981), 41-95; R. Trevijano, *Patrología*, 160-171.

27. *In Romanos*, 1-5, 9.

28. Cf. A. Hamman, *Le baptême et la confirmation*, 76.

29. Cf. la introducción y edición de B. Botte, *La Tradition apostolique d'Hippolyte de Rome*, Münster 1963. Para la traducción al castellano empleamos la edición *La Tradición apostólica*, Salamanca 1986; cf. R. Cabié, *L'initiation chez Hippolyte*, en Varios, *Mens concordet voci. FS A. G. Martimort*, Paris 1983, 544-558.

nos presenta un proceso de iniciación muy estructurado, con una ordenación del catecumenado con duración de tres años en diversas etapas (presentación de candidatos, catecumenado, preparación próxima al bautismo, iniciación ritual, mistagogia), y una distinción de los sujetos según su situación y estado catecumenal (los que son conducidos, los catecúmenos, los elegidos para el bautismo, los neófitos ya bautizados, los fieles). En concreto, la estructura del texto se presenta así:

—n. 15-16: presentación de candidatos al «didaskalos» y a la comunidad para el discernimiento.

—n. 17-19: etapa del catecumenado, que implica catequesis, oración, cambio de vida.

—n. 20: preparación próxima al bautismo, que implica un «informe» sobre su cambio de vida, la elección para el bautismo, el exorcismo solemne y el ayuno.

—n. 21: ritos de iniciación: bautismo, confirmación, eucaristía.

—n. 21: mistagogia o período de experiencia comunitaria[30].

3. *La necesidad de una catequesis*

Es el elemento más determinante en la configuración de la iniciación cristiana primitiva. Aparece desde el principio como una constante más o menos institucionalizada. Ya las *Odas de Salomón* sugieren una catequesis mistagógica, en la que se recurre a los temas bíblicos del mar Rojo, el templo, la circuncisión. Justino en su *Apología* primera refiere, además de la catequesis previa, un período de plegaria y ayuno. Orígenes y Tertuliano ofrecen ya una cierta organización catecumenal, que llegará a su pleno desarrollo en los siglos III-IV. Es probable que ya nacieran algunas «escuelas» para la preparación de los candidatos: la de Pantainos en Alejandría (¿final del siglo II?), la de Marción en Roma (mitad del siglo II), y también Justino († 165). Con todo, todavía se está muy lejos de una organización fija de tiempo, etapas de catecumenado...[31]. Una cosa es cierta ya en esta época: también los niños (se entiende, de padres creyentes) son bautizados, como testifican Tertuliano, Cipriano, la *Tradición apostólica* y Orígenes.

30. Explicaremos cada una de estas partes sucesivamente. Cf. una exposición detallada en A. Nocent, *I tre sacramenti*, 32-39.

31. B. Kleinheyer, *Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, 38.

El paradigma de catecumenado nos lo ofrece la *Tradición apostólica* de Hipólito, como indicábamos. En su conjunto, estos testimonios nos hablan de la duración, las etapas, los ritos, la relación con la comunidad, los contenidos catequéticos, los diversos ministerios... En concreto, la *Tradición apostólica* nos dice al respecto:

—*Presentación de candidatos* (cap. 15-16): los candidatos, en los que se ha despertado el primer interés (primera evangelización) por el evangelio, son conducidos («adducuntur») ante el «didaskalos», que les interroga sobre su situación de vida, sobre su situación familiar, sobre su profesión, y sobre sus disposiciones para seguir un catecumenado en vistas del bautismo. También son presentados ante la comunidad, para que sea testigo de aquellos que son admitidos al catecumenado.

—*Período del catecumenado* (cap. 17-19): una vez admitidos al catecumenado, comienza un período de catequesis, acompañada de oración y de encuentros con la comunidad, que dura tres años. Los catecúmenos oran separados de los fieles, y el didaskalos les impone las manos; están presentes en la liturgia de la palabra hasta la presentación de las ofrendas; no se intercambian el beso de la paz porque todavía no son fieles; son considerados como cristianos, y si sufren martirio se considera como un «bautismo de sangre».

—*Preparación próxima al bautismo* (cap. 20): esta etapa comienza después de haber tenido lugar la «elección» o discernimiento, en la que el propio sujeto y sus responsables son interrogados sobre el comportamiento del candidato, su cambio de vida, su práctica de la caridad («examinatur vita eorum»). A partir de este momento se intensifica la oración, y los ritos: imposición de manos y exorcismo diario. Y mientras antes escuchaban la palabra («audire verbum»), ahora pueden escuchar el evangelio («audire evangelium»)... En los días precedentes al bautismo, que tendrá lugar en la vigilia pascual, el obispo exorciza a cada candidato para saber si su preparación es adecuada. El jueves santo los catecúmenos se bañan como preparación al bautismo; el viernes comienza un ayuno que termina en la misma vigilia pascual; el sábado el obispo los reúne para un exorcismo último y solemne: les impone las manos, sopla sobre ellos; les hace la señal de la cruz en la frente, las ojeras y la nariz; finalmente, después de pasar la noche en vigilia y oración, son bautizados[32].

32. Una explicación más amplia en: A. Stenzel, *Taufe*, 65ss; B. Kleinheyer, *Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, 38-56.

—*Preparación y exorcismos*: Es importante anotar el puesto y el sentido que desde el principio tuvieron los exorcismos. Aunque ya tienen lugar a lo largo del catecumenado, es en estos momentos cuando se intensifican («quotidie», según la *Tradición apostólica*), pues por ellos se quiere expresar una preparación interna y espiritual, intensa e inmediata al bautismo. Los gestos (imposición de manos, signación, exuflación) y palabras (oraciones) que les acompañan indican una petición insistente para que Dios con el poder de su Espíritu purifique del pecado, libere del poder del mal y del demonio, y llene al catecúmeno de aquellas disposiciones que permitirán el que se llene de la gracia de Dios, por Cristo en el Espíritu. Así se significa que la purificación definitiva, con la que hay que acercarse al bautismo, no sucede por los propios ayunos u obras, sino por la gracia y el poder de Dios[33]. La realización del exorcismo le corresponde en primer lugar al obispo, que lo realiza en el momento culminante; en segundo lugar al presbítero, representando al obispo; y en tercer lugar al «doctor audientium» o catequista del catecumenado[34].

—*Ministerios durante el catecumenado:* en cuanto a los responsables de este catecumenado, se indican los diversos personajes que intervienen: a) los que conducen a los que se interesan («qui adducunt», «adducentes»); b) los que les instruyen e imponen las manos, que pueden ser clérigos o laicos («doctores audientium», porque enseñan a los que escuchan la doctrina); c) la comunidad misma, que está presente y participa con la oración, la acogida («Communitas»); d) el sacerdote y el obispo («sacerdos», «episcopus»), que disciernen la preparación, realizan los exorcismos, y administran los ritos bautismales[35].

4. *Desarrollo ritual*

Durante esta primera época se da ya un desarrollo ritual, que puede concretarse en lo siguiente: se detalla que el agua puede ser

33. Cf. J. Daniélou, *Exorcisme, 4. L'exorcisme dans les rites baptismaux*, en *Dictionnaire de Spiritualité* IV (1961) 1995-2004, aquí 2000-2004.

34. De los exorcismos nos hablan también Tertuliano, que los une a la esuflación e imposición de las manos (*Apol.*, 23, 16), y Cipriano, que los considera elemento esencial del rito bautismal (*Ep.* 69, 15ss).

35. Cf. A. Jilek, *Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche (Traditio apostolica, Tertulian, Ciprian)*, Frankfurt a. Main 1979.

no corriente en caso de necesidad (*Didajé*); se indica que el baño es por inmersión y se emplea la fórmula trinitaria (*Didajé*, Justino...); se explicita la renuncia a Satanás y la adhesión a Cristo (doble vía, renuncias, profesión de fe); se explica la forma del baño de agua, sumergiéndose el bautizando tres veces a la vez que se confiesa la fe en la Trinidad (*Tradición apostólica*); se utiliza la unción, la imposición de manos, la signación o «sfragis» (Tertuliano, *Tradición apostólica*); se ciñe al neófito con una corona (Hermas); se le viste con una vestidura blanca (*Odas, Hermas, Tradición apostólica*)... En una palabra, ya en esta época encontramos un desarrollo de los ritos de iniciación importante, que después tendrá su continuidad a lo largo de la tradición de la Iglesia.

Mención especial merece *Tertuliano*, que distingue en el bautismo («sacramentum», «pactio fidei», «testatio fidei») los siguientes ritos: bendición del agua, renuncia a Satanás, baño con triple inmersión y profesión de fe trinitaria, unción posbautismal, imposición de las manos.

Pero será sobre todo la *Tradición apostólica* la que nos describe con mayor detalle los ritos bautismales: El bautismo es celebrado a poder ser en agua corriente, durante la vigilia pascual, y presidido por el obispo. Estas son las secuencias:

1. Bendición del agua en el momento del canto del gallo.

2. Los bautizandos se despojan de sus vestidos para entrar en la piscina.

3. En primer lugar serán bautizados los niños, después los hombres, finalmente las mujeres.

4. Se bendicen los óleos: el óleo de la acción de gracias y el óleo del exorcismo. Un diácono toma el óleo del exorcismo y se coloca a la izquierda del obispo; otro toma el óleo de acción de gracias y se coloca a su derecha.

5. El sacerdote llama a cada uno de los candidatos para que pronuncie las renuncias a Satanás, a sus pompas y a todas sus obras. En este tiempo todavía no se separan las renuncias y la profesión de fe. Los dos elementos aparecen sintetizados y unidos a la profesión de fe en la Trinidad que se hace en el momento del bautismo[36].

6. Los bautizandos son ungidos con el óleo del exorcismo diciendo: «Que todos los espíritus inmundos se alejen de ti». Des-

36. Sobre el origen y la evolución de las renuncias puede verse: B. Kleinheyer, *Die Feiern der Eingliederung*, 47-48.

pués los entrega al obispo y al sacerdote que se encuentran junto al agua.

7. Conducidos por un diácono (o diaconisa, si es mujer), entran en el agua donde, vueltos hacia oriente, son bautizados del modo siguiente: el que bautiza pregunta tres veces por la fe trinitaria («¿Crees en Dios Padre, Hijo, Espíritu santo?»), y el bautizado responde otras tres veces con «credo», al tiempo que sumerge también tres veces la cabeza en el agua. El agua es normalmente corriente («fluens in fonte vel fluens de alto»), y parece no se ha extendido todavía el uso de la piscina bautismal. El ministro es el obispo o un presbítero que le acompaña («tradat episcopo nudum vel presbytero qui stat ad aquam qui baptizat»)[37].

8. Sigue la unción con el óleo de acción de gracias, se pone sus vestidos, y entra en la iglesia. Este rito de la unción con el crisma lo realiza el obispo quien, probablemente, después de haber bautizado a los primeros candidatos, se vuelve a la iglesia para realizar este rito, mientras el presbítero sigue bautizando, Se ha estudiado mucho el porqué, mientras en muchos testimonios sólo se habla de una unción prebautismal (Siria, *Actas de Tomás*), o una unción posbautismal (fuentes occidentales), la *Tradición apostólica* nos habla de dos unciones: una pre y otra posbautismal. Sin duda, la razón debe buscarse en el sentido que se quiere expresar: la primera unción prebautismal es sobre todo el cuerpo, y tiene sentido exorcístico o purificatorio; la segunda unción posbautismal, también realizada por el sacerdote sobre todo el cuerpo, tiene un sentido de acción de gracias. Sólo después es entregado el bautizado al obispo para el rito siguiente[38].

9. Allí el obispo le impone la mano sobre la cabeza, acompañando el gesto de una oración[39], y le «sella» (*consignatio*) ungiéndolo con la señal de la cruz en la frente. Hoy se tiende a pensar que la unción posbautismal del sacerdote, y la que realiza el obispo sobre la cabeza son como una única unción en dos actos, y que hay que ponerla en relación con la misma celebración de la eucaristía que sigue (óleo de acción de gracias-eucaristía de acción de gracias). La razón será que, dado el número de catecúmenos, el obispo ejercía más la función de presidencia, teniendo que ser ayudado por los presbíteros[40].

10. Todo concluye con el abrazo y beso de la paz, como signos de recepción en la comunidad de los creyentes, y con la oración universal, y la participación en la eucaristía, como signos de plena comunión con la asamblea de los fieles. Es entonces cuando pueden orar con la asamblea («simul cum omni populo orent»); y cuando pueden darse el beso de la paz («de ore pacem offerant»), que probablemente seguía al que daba el obispo; y cuando pueden presentar ofrendas; y cuando son invitados a participar del cáliz de «leche y miel», porque son como «infantes» y acaban de llegar a la tierra prometida donde «mana leche y miel» (cf. 1 Pe 2, 2)[41]; y cuando sobre todo pueden participar de la comunión comiendo del pan del cielo, del cuerpo y la sangre de Cristo.

5. *Reflexión teológica*

Durante esta época la reflexión teológica se ve estimulada por la misma catequesis y por las controversias bautismales. Entre todos los aspectos a que se refieren nuestras fuentes, podemos señalar los siguientes: El bautismo purifica de los pecados y permite participar en la eucaristía (*Didajé*); arranca de la muerte y del error (*Odas de Salomón*), es muerte al pecado, curación del alma y purificación (Justino, Tertuliano...).

Pero sobre todo el bautismo es nueva creación y baño regenerativo (*Epístola de Bernabé*, Ireneo), don del Espíritu (*Odas de Salomón*, Orígenes, Clemente de Alejandría), transformación interior y recuperación de la imagen perdida (Ireneo, Tertuliano, Cipriano),

37. Los autores discuten si en este tiempo se realizaba también el rito por efusión del agua sobre el bautizando. Aunque la mayoría de los autores indican que el bautizando es «sumergido» o «lavado» en el agua, también hay indicios de que pudo realizarse algunas veces por efusión. Tertuliano, por ejemplo, habla de «homo in aqua demissus» (*De bapt.*, 2, 1), y de «cum toto corpore in Christo semel lavimus» (*De orat.*, 13, 2). Pero también habla de «perfundi» (*De bapt.*, 12, 13). Es probable que la «piscina bautismal» fuera en muchos casos demasiado poco profunda como para poder introducir todo el cuerpo, y que con frecuencia se requiriera también «efundir el agua» sobre el bautizado. Cf. B. Kleinheyer, *Die Feiern der Eingliederung*, 50.

38. Cf. E. J. Lengeling, *Vom Sinn der präbaptismales Salbung*, en *Mélanges liturgiques offerts à Dom Botte*, 327-357, aquí 344-347.

39. La oración dice en concreto: «Señor Dios, tú que les has hecho dignos de obtener la remisión de los pecados por el baño de la regeneración, hazlos también dignos de ser llenados del Espíritu santo, y manda sobre ellos tu gracia, para que te sirvan según tu voluntad...» (cap. 21).

40. Cf. P. M. Gy, *Histoire liturgique du sacrement de confirmation*: LMD 58 (1959) 135ss; B. Kleinheyer, *Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, 52.

41. Cf. P. M. Gy, *Die Segnung von Milch und Honig in der Osternacht*, en B. Fischer-J. Wagner (eds.), *Paschatis Sollemnia. FS J. A. Jungmann*, Freiburg i. Br. 1959.

iluminación en Cristo y en el Espíritu (Justino, Clemente de Alejandría), «sello» de la fe para la vida eterna (Ireneo), es liberación y configuración a Cristo (Orígenes, Clemente de Alejandría), incorporación a la comunidad de los creyentes (Hermas, Cipriano).

En esta teología bautismal cabe resaltar algunos aspectos. El primero es el desarrollo de la *cristología pascual*, al explicar el misterio del bautismo: todo viene a sintetizarse en la participación en la vida nueva, en el nuevo nacimiento que se realiza actualizando el proceso de muerte y resurrección de Cristo. El segundo aspecto a destacar es el del desarrollo de *la esencia de la fe*, del símbolo de la fe, desde la misma praxis bautismal, que exige una concentración en los elementos fundamentales, que estructuran la actitud del creyente en el evangelio y del discípulo de Cristo, y reclama un cambio de actitud y de vida (fe-conversión-cambio moral). Un tercer aspecto importante es el de la *incorporación a la comunidad*, o dimensión eclesiológica del bautismo, que se manifiesta en la misma participación de la comunidad, en los signos que manifiestan la pertenencia, en la salvaguarda de la identidad comunitaria. Y todo ello aparece unido a una ritualidad, a unos signos y celebraciones que van acompañando el proceso y expresando el misterio. Aunque se percibe que nos encontramos al comienzo de una configuración, no por eso deja de percibirse ya su riqueza.

Las *controversias bautismales*, por otro lado, llevan a profundizar en algunas cuestiones importantes, como se ve sobre todo en la Iglesia africana: Tertuliano resalta el valor creatural, simbólico y sacramental del agua, contra el dualismo maniqueo, y se plantea la cuestión de la necesidad del bautismo de niños (*De baptismo, Adversus Marcionem*). Cipriano discute el valor del bautismo de los herejes, defendiendo el «re-bautismo» y profundizando en la relación del sacramento con las disposiciones y la fe del ministro (*Ep.* 69-75; *De rebaptismate*). Hipólito de Roma reacciona contra un rigorismo que pretendía poner dificultades al bautismo de los niños (*Tradición apostólica*, cap. 21).

3

EL BAUTISMO EN LA EPOCA PATRISTICA (s. IV-VII)

La época que ahora abordamos encierra una gran riqueza tanto en cuanto a testimonios, como en cuanto al teología, configuración ritual, evolución pastoral... Es imposible recoger todo lo que nos dicen las fuentes al respecto. Por eso, nos detendremos en lo que consideramos más importante, teniendo en cuenta el objeto de nuestro trabajo.

1. *Testimonios y fuentes*

Dada la abundancia de los mismos, conviene distinguir dos áreas: los testimonios patrísticos y los testimonios litúrgicos.

a) *Testimonios patrísticos*[1]

«La catequesis patrística sobre la iniciación cristiana puede agruparse en tres grandes bloques: las cuestiones doctrinales trata-

1. Cf. Sobre los testimonios patrísticos: P. Glaue, *Zur Geschichte der Taufe in Spanien* I. *Isidor von Sevilla, Ildefons von Toledo und Justinian von Valencia «über die Taufe»*, Heidelberg 1913; B. Busch, *De initiatione christiana secundum sanctum Augustinum*: EphLit 52 (1938) 159-178 y 385-483; J. Daniélou, *Bible et liturgie*, Paris 1950 (trad. cast.: *Historia de la salvación y liturgia*, Salamanca 1967); Id., *Sacramentum futuri*, Paris 1950; B. Botte, *L'interprétation des textes baptismaux*: LMD 32 (1952) 18-39; M. Dujarier, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris 1962; H. M. Riley, *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the baptismal Liturgy in the Mystagogical Writing of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*, Washington 1974; A. Hamman, *Le baptême d'après les Pères de l'Eglise* (Lettres Chrétiennes, 5), Paris 1962; Id., *L'initiation chrétienne*

das *ex profeso* o circunstancialmente, con motivo de otros temas de predicación; la explicación de los ritos de la iniciación en el contexto mismo de su celebración (catequesis mistagógicas) y las cuestiones de tipo pastoral a las cuales los Padres se refieren»[2].

Entre los testimonios patrísticos más importantes debemos recordar a san Ambrosio, san Agustín, san Paciano de Barcelona, san Gregorio Nacianceno, san Basilio, san Cirilo de Jerusalén, san Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia... Sus textos más importantes, recogidos en diversas publicaciones, los iremos comentando a lo largo de nuestro estudio[3].

En síntesis, podemos decir que la catequesis tipológica y mistagógica es una forma muy utilizada por los Padres, tanto orientales como occidentales, para explicar el contenido y el misterio del bautismo, a partir de los mismos ritos con que se celebra. El rito central de la inmersión en la piscina bautismal ocupa, como es lógico, el puesto central. Pero todos los ritos son formas de expresión de un misterio escondido, que sólo puede ser percibido por el creyente y el iniciado. Las pequeñas diferencias en las diversas tradiciones, por ejemplo sobre el número y sentido atribuido a las diversas unciones, o sobre la forma concreta de realizar el mismo rito bautismal, al mismo tiempo (occidentales) o no (orientales) que la profesión de fe... no son obstáculo a la unidad fundamental que se manifiesta en todos los testimonios.

b) *Testimonios litúrgicos*

Junto al testimonio de los Padres, hay que explicar el testimonio de las fuentes litúrgicas, que nos da cuenta no sólo de la evolución ritual, sino también de la expresión oracional del sentido y del misterio de los ritos bautismales. Nos fijamos en los testimonios más importantes[4], como son la *Epístola* del diácono Juan a Senario

(Lettres Chrétiennes, 7), Paris 1963; B. Fischer, *Der patristische Hintergrund der drei grossen Johanneischen Taufperikopen,* en Varios, *I simboli dell'iniziazione cristiana,* Roma 1983, 61-79.

2. P. Tena-D. Borobio, *Sacramentos de la iniciación cristiana: bautismo y confirmación,* en D. Borobio (ed.), *La celebración en la Iglesia* II, Salamanca 1988, 29-165, aquí 55-63.

3. Cf., sobre todo, las obras citadas por A. Hamman. También P. L. Glinka, *El bautismo según los padres griegos. Selección,* Buenos Aires 1990.

4. Cf. el comentario a estos textos en las obras generales citadas en nota 2. Sobre todo A. Hamman, A. Stenzel, R. Cabié, A. Nocent, B. Kleinheyer, P. Tena-D. Borobio. Además: G. Kretschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation*

(492), que nos describe los diversos pasos y ritos bautismales[5]; el *Sacramentario gelasiano* (segunda mitad del siglo VI), que nos describe las diversas etapas bautismales, con sus ritos y fórmulas[6]; el *Ordo romanus* XI (s. VII), que refleja ya una praxis de bautismo de niños y una proliferación de escrutinios[7]; el *Sacramentario Gregoriano Hadriano* (finales del siglo VIII) y otros *Sacramentarios Gelasianos* del siglo VIII (el de Gellone, el de Praga...)[8] que dan fe de la evolución ritual y pastoral que se verifica en esta época.

2. *Evolución y síntesis*

Una vez presentados los testimonios, queremos ordenar sus aportaciones, señalando sobre todo aquellos puntos en los que se manifiesta mayor evolución.

a) *Evolución en el catecumenado*

Durante esta época (siglos IV-V) la preparación catecumenal alcanza su punto álgido y a la vez sus más serias dificultades. Su

chrétienne: LMD 132 (1977) 7-32; T. Maertens, *Histoire et pastorale du rituel du catéchuménat et du baptême,* Bruges 1962; T. M. Finn, *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instruction of St. John Crysostom,* Washington 1967; J. Schmitz, *Gottesdienst im altchristlichen Mailand,* Köln 1975; J. Pijuán, *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda,* Toledo 1981.

5. Juan Diácono, *Carta a Senario,* ed. A. Wilmart, *Analecta Reginensia* (Studi e Testi, 59), Città del Vaticano 1933.

6. Sobre este importante documento, cf. A. Chavasse, *Le sacramentaire gélasien,* Tournai 1958; Id., *Les deux rituels romains et gaulois de l'admision au catéchuménat que renferme le sacramentaire gélasien,* en *Etudes de critique et d'histoire religieuse. FS L. Vaganay,* Lyon 1948, 79-98; A. Nocent, *Sacramentari. Il sacramentario gelasiano,* en Varios, *Anamnesis* II, Torino 1978, 150-152 (bibliografía); *ibid.* III/1. *I tre sacramenti,* 45-59; M. Dujarier, *L'evolution de la pastorale du catéchuménat aux six premiers siècles de l'Eglise*: LMD 71 (1962) 46-61; A. Angenendt, *Der Taufritus im frühen Mittelalter,* en Varios, *Segni e riti nella Chiesa Altomedievale occidentale. Settimana di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo. XXXIII, 11-17 aprile 1985* II, Spoleto 1987, 275-321.

7. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen âge* II, Louvain 1960, 363-447. Cf. A. Chavasse, *Le carême romain et les scrutins prébaptismaux avant le IXme siècle*: RSR 35 (1948) 325-381; Id., *L'initiation à Rome dans l'antiquité et le haut moyen âge,* en *Communion solennelle et profession de foi,* Paris 1952; Id., *La discipline romaine des sept scrutins baptismaux*: RSR 48 (1960) 227-240.

8. C. Vogel, *La réforme liturgique sous Charlemagne,* en B. Bischoff, *Karl der Grosse* II, Düsseldorf 1965, 217-232; J. Deshusses, *Le «Supplement» du sacramentaire grégorien: Alcuin ou Saint Benoît d'Aniane*: ALW 9 (1965) 48-71.

estructura y elementos, su duración y contenido están bien delimitados, como muestran los testimonios más importantes de la época[9]. Pero, junto a esto se dan los siguientes fenómenos, que llevarán a una evolución importante de su estructura originaria:

1. Cambios en el catecumenado

—Progresiva devaluación de la primera parte del catecumenado (desde la entrada a la «elección»), debido a varias causas: entrada en masa o masificación después de la conversión de Constantino; motivaciones interesadas o bastardas y debilidad de la conversión en no pocos; miedo a las exigencias bautismales, que conduce a la indiferencia y el retraso desconsiderado del rito, o resistencia a dar el paso al bautismo (*recrastinantes*), que algunos pedían cuando estaban en peligro de muerte, lo que parece llegó a ser una praxis generalizada en la Iglesia[10].

—De todos modos la consecuencia de todo esto es que se tiende a reducir la preparación catecumenal a un tiempo más corto e intenso: el de la cuaresma, o preparación próxima, que viene a ser

9. Cf. sobre el catecumenado en esta época: P. de Puniet, *Catéchuménat*, en DACL 2/11, 2579-2621; H. Leclerq, *Catéchése, catéchisme, catéchuménat*, en DACL 2/11, 2530-2579; G. Bardy, *Catéchuménat*, en *Catholicisme* II (1949), 644-667; J. A. Jungmann-Th. Ohm, *Katekumenat*, en LThK VI (1961), 51-55; Th. Maertens, *Histoire et pastorale du rituel du catéchuménat et du baptême*; M. Dujarier, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris 1962; Id., *L'évolution de la pastorale catéchuménale aux six premiers siècles de l'Eglise*: LMD 71 (1962) 46-61; Id., *Sur le statut du catéchumène dans l'Eglise*: LMD 152 (1982) 143-176; Id., *Breve historia del catecumenado*, Bilbao 1986; J. Daniélou-R. du Charlat, *La catéchèse aux premiers siècles*, Paris 1968; A. Laurentin-M. Dujarier, *Catéchuménat. Données de l'histoire et perspectives nouvelles*, Paris 1969; I. Oñatibia, *Actualidad del catecumenado antiguo*: Phase 11 (1971) 325-334; C. Floristán, *Para comprender el catecumenado*, Estella 1989; D. Borobio, *Catecumenado*, en C. Floristán-J. J. Tamayo, *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid 1983, 99-120...

10. Testigo privilegiado de estos fenómenos es san Ambrosio, que denuncia esta manera de proceder: «Ahí va uno que viene a la Iglesia porque busca honores de los emperadores, finge pedir el bautismo con respeto simulado, se inclina, se postra, pero no dobla las rodillas con el respeto»: *In Psalm.* 118, 20, 48-49: PL 15, 1499 A-C.La misma denuncia y queja lanza contra los que retrasan pedir el bautismo e inscribirse: *Exp. in Luc* 4, 76. En el mismo sentido se expresan otros padres, como san Agustín, y entre los orientales san Basilio, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo. Cf. M. Dujarier, *Breve historia del catecumenado*, 84-104; A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*, Innsbruck 1958, 145ss; B. Kleinheyer, *Die Feiern der Eingliederung*, 64-70.

el tiempo de los «competentes», momento en que viene a situarse el ingreso en el catecumenado («nomendatio»), al que de hecho se presta ahora toda la atención, y que supone un cambio de la estructura catecumenal originaria. Se sigue hablando de catecumenado, es cierto, pero cada vez se parece menos al de los siglos II-III.

—Por eso, otro fenómeno lógico que se produce es el de la concentración de contenidos y ritos en este tiempo de preparación cuaresmal. Dos son los momentos que más evolucionan: la primera recepción del candidato, por la que es oficialmente considerado como cristiano, y que incluye los ritos de la señal de la cruz, la sal, los exorcismos, la imposición de manos; y la etapa de la «elección o iluminación», que insiste en el cambio ético de conducta, en el conocimiento del arcano y la profesión de fe, y que va acompañada de exorcismos y escrutinios, y de la entrega y devolución del símbolo y del Padrenuestro.

2. Inscripción del nombre (nomendatio)

Durante el tiempo a que ha quedado reducido el catecumenado, se desarrolla una gran actividad. La etapas clásicas del proceso: converso – catecúmeno – iluminado – neófito siguen conservándose más de forma teórica que práctica, porque de hecho la preparación se reduce al tiempo de cuaresma[11]. En esta época, cuando ya se ha generalizado el bautismo de niños, hay que distinguir dos situaciones: la de niños y la de adultos.

En el caso de niños, muchos padres cristianos los inscribían en la Iglesia como catecúmenos desde pequeños, y permanecían durante mucho tiempo en este estado, sin recibir la instrucción requerida, a no ser que se planteara el bautismo de necesidad, o que se convirtieran de adultos. En esta situación se encuentran algunos santos de la época, como san Basilio, san Gregorio Nacianceno, san Agustín, quien relata cómo desde la infancia había sido «signado con el signo de la cruz, y sazonado con su sal», pero que sólo a los treinta y tres años recibió el bautismo[12].

11. Así atestiguan, tanto san Agustín y san Ambrosio, como otros testimonios orientales: los *Cánones de Hipólito* (hacia el 360, en Egipto), el *Testimonio de nuestro Señor Jesucristo* (s. IV en Siria), las *Constituciones apostólicas* (s. IV-V, en Siria).

12. *Confesiones* I, 11. Cf. M. Dujarier, *Breve historia del catecumenado*, 98ss.

En el caso de adultos, en cambio, aunque no de forma general, parece conservarse el rito de la inscripción formal, al principio de la cuaresma, incluyendo un «examen» sobre las disposiciones. San Agustín, por ejemplo, dice que el candidato debe dar su asentimiento previo a la presentación global del mensaje cristiano que había precedido:

> Una vez hecha esta instrucción, hay que preguntar al candidato si él cree estas verdades y si desea conformar a ellas su vida. Y una vez que haya respondido «sí», se deberá hacer sobre él, según el rito, la señal de la cruz, y tratarlo según la costumbre de la Iglesia[13].

Egeria (entre 381-384), por su parte, nos recuerda la praxis que en aquel entonces existía en Jerusalén, y cómo a los que se inscribían se les examinaba sobre sus disposiciones y su vida, al modo como sucedía según la *Tradición apostólica*:

> Me he creído en el deber de escribir sobre la instrucción previa de los que se bautizan por pascua. Antes de empezar la cuaresma, dan sus nombres y un presbítero los anota antes de comenzar las ocho semanas en que, como he dicho, se observa aquí la cuaresma... A uno y otro lado (de la cátedra del obispo) se sientan los presbíteros; los otros clérigos permanecen en pie. Se presentan uno por uno los candidatos al bautismo; si es hombre, acompañado del padre; y si es mujer de la madre. El obispo pregunta a los vecinos por cada uno de los que se presentan: ¿es de buena vida? ¿obedece a sus padres? ¿es ebrio o engreído? Pregunta en particular sobre vicios más graves tratándose de hombres. Si por las averiguaciones de los testigos presentes comprueba que es irreprensible, el obispo anota de su mano el nombre. Pero si le acusan de algo, le manda salir y dice: Que se enmiende, y cuando se haya enmendado se acerque al bautismo. Así dice al hacer los escrutinios de hombres y mujeres. Cuando se trata de un extraño sin referencia de alguien que le haya conocido, no se le admite al bautismo fácilmente[14].

Como puede verse, la inscripción da paso a un período de preparación intensa que dura ocho semanas, es decir, el tiempo de cuaresma. Pero no en todos los casos es lo mismo. En España los obispos parece exigieron por más tiempo una duración de dos años[15]. En Milán se pedía la inscripción ya por la epifanía[16]. San Agustín da a entender que la instrucción comienza antes de cuaresma, aunque se intensifica en esta etapa[17]. De cualquier modo, estos datos revelan una degeneración del tiempo catecumenal[18]. Dada esta situación, se exige una mayor intensidad en la catequesis para la conversión y la fe, durante el relativo corto tiempo de cuaresma. En pocas semanas, debe darse la transformación vital que anteriormente requería dos o tres años.

13. *De Cat. rudibus*, 26, 50.

14. *Peregrinación de Egeria. Itinerarios y guías primitivas a tierra santa* (ed. T. H. Martín-Lunas), Salamanca 1994, cap. XLV, p. 82-83. Citamos esta edición. Un testimonio semejante nos da, respecto a Antioquía, Teodoro de Mopsuestia, *Hom.* XII, 14.

3. La preparación cuaresmal

La preparación a lo largo de las semanas que preceden al bautismo incluye tres aspectos complementarios: el catequético, el litúrgico y el moral ascético, como afirmaba san León Magno: «Et exorcismis scrutandi et ieiuniis sanctificandi et frequentius sunt praedicationibus imbuendi»[19]. Y san Agustín lo resumía de la siguiente manera:

> ¿Qué ocurre durante todo el tiempo en que los catecúmenos guardan su lugar y su nombre? Se les enseña lo que debe ser la fe y la conducta del cristiano; después de lo cual, habiéndose probado ellos mismos, podrán comer en la mesa del Señor y beber en su copa[20].

La preparación catequética. Siendo un objetivo central del catecumenado la instrucción en los contenidos centrales de la fe, se explica que una gran parte de la actividad consistiera en la cate-

15. *Concilio de Elvira*, can. 42. Cf. J. Vives-T. Marín-G. Martínez (eds.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1972.

16. San Ambrosio, *In Lucam* IV, 76. El santo se queja de que, a pesar de su insistente llamada, haya tan pocas inscripciones.

17. San Agustín, *De fide et op.* 6, 9: «Ahora bien, si esta instrucción dura todo el tiempo que los candidatos al nombre de Cristo figuran en el rango de los catecúmenos, sabiamente fijado por la Iglesia, se intensifica mucho más activamente durante los días en que, habiendo dado su nombre para recibir el bautismo, son llamados 'competentes'».

18. A. Dujarier, *Breve historia del catecumenado*, 101.

19. San León, *Ep.* 16, 6.

20. *De fide et op.* 6, 9.

quesis. Es una catequesis que hacían los obispos o los presbíteros más competentes, comentando lo esencial de la Escritura (historia de la salvación), y dirigiéndose a veces sólo a los «competentes» o inscritos (por ejemplo cuando se entrega y explica el símbolo [= «traditio symboli»]), y otras veces también a la comunidad.

El contenido de esta catequesis es fundamentalmente la sagrada Escritura (historia de la salvación), el símbolo de la fe, en algunos casos la explicación del Padrenuestro. Es de nuevo Egeria la que describe con detalle cómo se da la catequesis:

> Es aquí costumbre que durante los cuarenta días en que se ayuna, los que van a ser bautizados reciban, muy de mañana, los exorcismos por los clérigos, tan pronto como se realiza la despedida de la Anástasis. Enseguida se prepara la cátedra del obispo en la iglesia mayor, la del Martyrion, y todos los que van a ser bautizados se sientan a su alrededor. Están en pie también en aquel lugar, los padres y las madres; asimismo los fieles del pueblo que lo desean, entran y se sientan a escuchar... El obispo lo hace del siguiente modo: empieza por el Génesis y durante aquellos cuarenta días recorre todas las Escrituras, exponiendo primero el sentido literal y luego el sentido espiritual. Asimismo explica en aquellos días todo lo referente a la resurrección y a la fe. Esto se llama catequesis... Pasadas cinco semanas de enseñanza, reciben el símbolo. El obispo lo explica como hizo con todas las Escrituras, frase por frase, primero el sentido literal y luego el espiritual... Las catequesis duran tres horas[21].

Como puede apreciarse, además de ser una catequesis diaria intensiva, ésta no se queda en una exposición teórica, sino que va acompañada de signos (exorcismos, oraciones, insuflaciones) y de «entregas» («traditio» = la del símbolo, la del Padrenuestro) y de «devoluciones» («redditio» = en Jerusalén el domingo de ramos, en otros lugares el sábado santo). Estos ritos, a la vez que expresan el don de la fe, indican la exigencia de respuesta, por eso los candidatos deben aprenderlo de memoria y ser capaces, en el momento de la «redditio», de recitarlo públicamente, expresando su adhesión a la fe en ellos contenida. San Agustín decía al respecto:

> Dentro de ocho días devolveréis lo que habéis recibido hoy... Se ha empezado preguntándoos aquí el símbolo, para que lo guardéis con cuidado. Que nadie tenga miedo; que el miedo no impida a nadie devolverlo... Aunque alguien se equivoque en alguna palabra, que no se equivoque en la fe[22].

21. *Peregrinación de Egeria*, XLVI, 1-3.

Por otro lado, el proceso cuaresmal de los bautizandos suele ir acompañado de algunas celebraciones especiales, como sucede sobre todo en Roma con las catequesis especiales que tienen lugar durante las celebraciones en que se leen los pasajes de la samaritana (Jn 4, 16-42), del ciego de nacimiento (Jn 9, 1-14) y de la resurrección de Lázaro (Jn 11, 1-45).

La preparación litúrgica. El proceso catecumenal siempre estuvo marcado por diversidad de ritos litúrgicos y celebraciones, por los que se expresaba de modo simbólico aquello que las mismas palabras no son capaces de decir. Hemos recordado en diversos momentos los «exorcismos» y los «escrutinios», así como las «entregas». Los exorcismos son comunes en todas las tradiciones. Los «escrutinios» son más propios de la tradición romana occidental.

Debemos recordar que los «escrutinios» incluyen dos aspectos: el de la invocación para purificarse del mal y dar cabida al bien, invocando el poder y la intervención graciosa de Dios (exorcismo); y el del examen ante la comunidad que permite verificar y discernir el cambio de vida y las disposiciones del candidato[23]. Es el *Sacramentario Gelasiano* el que conserva la liturgia de los tres escrutinios, cuya evolución posterior fue muy considerable. De todos modos, el escrutinio implicaba una ritualidad propia: imposición de manos, insuflación, signo de la cruz, acompañados de oraciones y peticiones, junto con el formulario correspondiente de la misa[24].

Entre todos los ritos y exorcismos, el más solemne e importante es, sin duda, el que realiza el obispo la misma víspera del bautismo, al que ya desde la *Tradición apostólica*, acompañan una serie de gestos y signos: además de la insuflación, imposición de manos, signo de la cruz, le acompaña un escrutinio y un ayuno especial de este día, la oración solemne del obispo, la tensión propia de la inmediatez del bautismo[25].

Teodoro de Mopsuestia describe este momento explicando la riqueza de los gestos y símbolos que acompañan: vestido, cilicio,

22. *Serm. Guelf.* 1, 11.

23. Cf. P. Dondeyne, *La discipline des scrutins dans l'Eglise latine avant Charlemagne*: Revue d'Histoire Ecclesiastique 28 (1932) 1-33; 751-787. También los diversos estudios citados de A. Chavasse.

24. Cf. el texto en A. Chavasse, *Le sacramentaire gélasien*, secc. XXXIII.

25. Cf. san Agustín, *Sermo* 216, 6-7.

pies descalzos y manos extendidas..., a través de todo lo cual se manifiesta la renuncia al mal, al hombre viejo, y también la acogida de la vida nueva, de la salvación en Cristo:

> Es absolutamente necesario usar (de los servicios) de los llamados «exorcistas». Cuando se celebra un juicio, es necesario que el acusado se mantenga en pie en silencio. Tú estas de pie con las manos extendidas en la actitud del orante y mantienes la mirada baja. Por ello, te despojas de tu vestido exterior y llevas los pies descalzos. Estás de pie sobre tejidos de pelo...[26].
>
> Después de haber dicho: «Renuncio a Satanás, a sus ángeles, a su servicio, a su vanidad y a su extravío secular», tú añades: «Y yo me comprometo con voto; yo creo y soy bautizado en el nombre del Padre y del Hijo y el Espíritu santo». Lo mismo que cuando tú dices: «Renuncio» y te abstienes absolutamente, demuestras que a partir de ahora no volverás más, que no te complacerás más en su compañía; así cuando tú dices: «Me comprometo con voto», demuestras que habitarás decididamente cerca de Dios... Esta consignación con la que eres señalado es el signo de que has sido marcado desde ahora como oveja de Cristo, como soldado del Rey del cielo... Cierto, al principio tú estás desnudo, pues tal es el aspecto de los cautivos y de los esclavos; pero cuando has sido marcado, extiendes sobre tu cabeza un velo de lino, que es el signo del estado libre al que has sido llamado[27].

Preparación ascética-moral. Desde siempre se insistió a los catecúmenos, por un lado, en el necesario cambio de vida que debía acompañar al proceso, lo que se significa por los diversos «exámenes» que tenían lugar, así como por los mismos «escrutinios», que implicaban el testimonio y discernimiento de los responsables y de la misma comunidad; y por otro lado, este cambio de vida fue apoyado siempre por una praxis y comportamiento ascético, que se manifiesta en la oración, las genuflexiones, el cilicio, las vigilias, la caridad, y sobre todo el ayuno. Estas observancias, que normalmente se ponen en relación con los exorcismos, son expresión y ayuda indispensable para la conversión y el cambio de vida. Así lo expresaba san Agustín cuando decía:

> Lo que empezamos en vosotros por las abjuraciones hechas en nombre de vuestro redentor, terminadlo por un examen profundo

26. *Homilías catequéticas* XII, ed. R. Tonneau-R. Devresse, Città del Vaticano 1949, 322-323.
27. *Homilías catequéticas* XIII, 13, 17, 19, ed. R. Tonneau-R. Devresse, 391-401.

> y por la contrición del corazón. Por medio de las oraciones dirigidas a Dios y los exorcismos contra las pérfidas astucias del enemigo, nosotros luchamos; vosotros, por vuestro lado, perseverad en la oración y la contrición del corazón, para apartaros del poder de las tinieblas y llegar al reino de la luz. He aquí por ahora vuestro trabajo, he aquí vuestra tarea[28].

Estas prácticas vendrán a ser propias, no sólo de los catecúmenos, sino también de la comunidad entera, una vez que a partir del s. IV quede configurada la cuaresma. Todo culminará con el gran ayuno que prepara a la celebración de los ritos bautismales en la vigilia pascual.

b) *Ritos bautismales*

Es evidente que el nacimiento y desarrollo de las diversas liturgias lleva a una cierta variedad de ritos bautismales de iniciación, que debe tenerse en cuenta. Por otro lado, el cambio de situación, y la evolución del mismo catecumenado, lleva al desarrollo de algunos elementos rituales, sobre todo los que preceden al bautismo («effetá», renuncias, profesión de fe, unción prebautismal), y los que siguen al bautismo (unción, imposición de manos, crismación, signación, lavatorio de los pies...). En cuanto al rito fundamental: bendición y baño de agua, con la fórmula trinitaria, permanecen aunque también con algunas evoluciones importantes.

Nos proponemos ahora ir señalando la evolución que se da en la celebración ritual, durante la época que discurre entre el siglo IV y el VII, teniendo en cuenta tanto los testimonios occidentales (sobre todo Juan Diácono, *Sacramentario Gelasiano, Ordo* XI, otras liturgias) como los orientales (Antioquía, Jerusalén, Siria). Se comprende que la atención a lo más saliente impida que nos detengamos en lo más particular[29].

1. El rito del «effetá»

Es un rito que se encuentra en Milán, en Roma, y posteriormente en Hispania, y al que se le denomina como «apertio aurium».

28. *Sermo* 216, 6: PL 38, 1080.
29. Sobre este punto, en general, cf. J. Daniélou, *Sacramentos y culto en los santos Padres*, Madrid 1962; A. Nocent, *I tre sacramenti*, 45-63; R. Cabié, *La iniciación cristiana*, 595-625; B. Kleinheyer, *Die Feiern der Eingliederung*, 57ss.

San Ambrosio dice al respecto: «El presbítero te ha tocado los oídos y la nariz... y ha dicho: 'Effetá'. Es una palabra hebrea que significa: 'Abrete'»[30]. Como el sordomudo del evangelio (Mc 7, 32-35), el futuro iniciado se abre a las palabras que se le dirigen en la liturgia, y recibe la capacidad de hablar de los misterios divinos. Mientras al principio se hacía el rito en los oídos y la nariz, pronto es sustituido el rito en la nariz por la boca, por razones de decencia sobre todo respecto a las mujeres. Ambrosio no dice que el gesto implique una unción; en cambio la práctica romana lo hacía ungiendo con óleo, como atestigua Juan[31]; mientras el sacramentario gelasiano dirá que se hace con saliva[32]. También la liturgia hispánica hablará de una unción con aceite (no con saliva), y realizada en la boca (y no en la nariz)[33].

2. Renuncias y profesión de fe

Ya vimos cómo este elemento está presente desde el principio, aunque diversamente expresado y desarrollado (Justino, Hipólito, Tertuliano...). Pero, si durante los siglos II-III este rito aparece unido a la profesión de fe del mismo rito bautismal, ahora se adelanta a un momento anterior y se desarrolla más, subrayando según los casos un aspecto y expresión distintos. De cualquier modo, el «competente» debe renunciar (*renuntio, abrenuntio*) al demonio, al diablo, a Satanás, a sus obras (*operibus*), a sus seducciones (*pompis*)[34], a su culto (oriente), a sus ángeles (Africa, Galia e Hispania). «A través de estas expresiones se contempla todo cuanto puede desviar al hombre del evangelio, desde la adoración a los falsos dioses y todas las supersticiones del paganismo, hasta los atractivos del teatro, los juegos del circo y los placeres engañosos que ofrece la sociedad, pasando por las filosofías de moda y las doctrinas de los herejes y cismáticos»[35].

30. San Ambrosio, *De sacramentis* I, 2-3; *De mysteriis*, 1, 3, ed. B. Botte (Sources Chrétiennes 25-bis), Paris 1959, 60 y 156. En cuanto a la liturgia hispana: *Concilio XVII de Toledo*, can. 2, ed. J. Vives, *Concilios visigóticos e hispanoromanos*, 528. A los siete escrutinios, de los que habla el *Ordo* XI, acompañados de sus ritos, se les llama «apertio aurium». Un comentario en A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*, 189-193.

31. Juan Diácono, *Carta a Senario*, 4, 5.

32. Ge n. 420: «Tanges ei nares et aures de sputo».

33. *Liber Ordinum*, ed. M. Férotin (Monumenta Ecclesiae Liturgica, 5), Paris 1904, col. 27: «Tangit ei sacerdos de oleo benedicto os et aures».

34. Cf. el ejemplo de san Ambrosio, *De mysteriis*, 2, 7. Cf. *De sacramentis*, 1, 2, 5.

35. R. Cabié, *La iniciación cristiana*, 579. Un amplio estudio H. Kirsten,

En cuanto a la realización del rito, también se dan variedad de formas. Si lo más común es volverse hacia occidente (lugar de las tinieblas [= mal]) para las renuncias, y hacia oriente (lugar de la luz [= salvación]) para la adhesión a Cristo (Roma, Milán...), en otros casos (sobre todo oriente, como nos dice Teodoro de Mopsuestia) a esto se añade el ponerse de rodillas, sobre un cilicio, llevando sólo la ropa interior, con las manos extendidas en actitud orante, e incluso añadiendo el gesto de escupir contra Satanás[36]. La profesión de fe tiene, en algunos casos, una explicitación muy elocuente tanto en palabras («y yo me comprometo con voto»: Teodoro de Mopsuestia), como en gestos (vuelto hacia oriente). Para Cirilo de Jerusalén, este gesto no sólo significa la luz, sino también el paraíso al que es llamado a entrar de nuevo el bautizado: «(con ello) se abre el paraíso que Dios plantó en oriente y del cual fue expulsado nuestro primer padre, por culpa de su desobediencia»[37].

3. Unciones prebautismales

Ya señalamos en la anterior etapa cómo la unción prebautismal era un rito comúnmente extendido, y en la *Tradición apostólica* varias veces repetido. Atendiendo brevemente a las diversas tradiciones, podemos decir lo siguiente: En todos los casos se supone que es el obispo quien bendice el óleo: en Roma lo bendecía el papa en la misa anterior a la vigilia pascual (jueves santo)[38]. En Milán sigue a la bendición del agua, y es un sacerdote o diácono el que aplica el óleo ungiendo todo el cuerpo del bautizando, para indicar que en adelante viene a ser atleta de Cristo[39]. En Jerusalén se realiza la unción después que los bautizandos han entrado a la piscina y se han desvestido: entonces «son ungidos con el óleo exorcizado desde los cabellos de la cabeza hasta la parte inferior del cuerpo... y esa unción elimina cualquier vestigio de energía adversa»[40]. En Roma esta unción de todo el cuerpo ya ha desaparecido, según el testimonio de Juan Diácono[41] para quien sólo se

Die Taufabsage, eine Untersuchung zur Gestalt und Geschichte der Taufe nach den altkirchlichen Taufliturgien, Berlin 1960.

36. Teodoro de Mopsuestia, *Homilías catequéticas* XIII, 13, 17, 19, nota 92.

37. *Catequesis mistagógicas* I, 9, ed. A. Piedagnel (Sources Chrétiennes 126), Paris 1966, 98.

38. *Sacramentario Gelasiano*, n. 388-390.

39. San Ambrosio, *De sacramentis* 1, 2, 4.

40. Cirilo de Jerusalén, *Catequesis mistagógicas* II, 3.

41. *Carta a Senario*, 6, ed. A. Wilmart, *Analecta Reginensia*, 174.

unge en el pecho, y del *Sacramentario Gelasiano*[42] para el que se unge en el pecho y en la espalda.

Junto a esta praxis encontramos la practicada en el patriarcado de Antioquía, que sólo conoce una unción prebautismal con el «myron», tal como atestiguan la *Didascalia de los apóstoles*[43], y el mismo Teodoro de Mopsuestia[44], o Juan Crisóstomo[45]. En todos estos documentos llama la atención el que sólo exista esta unción prebautismal, y que falte una unción posbautismal, lo que plantea la cuestión de si está ausente lo que se llamará «confirmación»[46].

4. El baño bautismal

Parece que desde el principio el ritual del bautismo incluye una «bendición del agua» con la que se va a bautizar[47], en la conciencia de que no es el agua natural la que purifica y santifica, sino el Espíritu presente en ella por la consagración, como afirma san Ambrosio:

> No toda agua cura, pero el agua que tiene la gracia de Cristo sí cura. El agua es el instrumento, pero es el Espíritu el que actúa. El agua no cura si el Espíritu no desciende para consagrarla... Es el obispo el que hace el exorcismo sobre la criatura del agua; luego realiza la invocación y la oración para que la fuente sea consagrada[48].

42. *Sacramentario Gelasiano*, n. 421.
43. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum* II, Paderborn 1905, 184.
44. *Homilías catequéticas* XIII, 17.
45. *Ocho catequesis bautismales* II, 22 y 24, ed. A. Wenger (Sources Chrétiennes 50), Paris 1957, 145-147.
46. Cf. A. Raes, *Où se trouve la confirmation dans le rite syrien-oriental?*: L'Orient Syrien 1 (1956) 239-246; S. Brock, *Die Tauf-ordines der altsyrischen Kirche, insbesondere die Salbung der Taufliturgie*: LJ 28 (1978) 11-18.
47. No podemos examinar aquí las oraciones de bendición, con su rico contenido, su estructura, etc. Los estudios al respecto han abundado. Por ejemplo: B. Neunheuser, *De benedictione aquae baptismalis*: EphLit 44 (1930) 194-207; 258-281; 369-412; 455-492; S. Benz, *Zur Vorgeschichte des Textes der römischen Taufwasserweihe*: Revue Bénedictine 66 (1956) 213-255; A. Olivar, *Vom Ursprung der römischen Taufwasserweihe*: ALW 6 (1959) 62-78; C. Coebergh, *Problèmes de l'evolution historique et de la structure littéraire de la «benedictio fontis» du rite romain*: SacrEr 16 (1965) 260-319...
48. *De sacramentis* 1, 15.

Sólo cuando ha sido bendecida el agua puede tener lugar el «bautismo en agua y el Espíritu» (Jn 3, 5); y sólo entonces la fuente bautismal puede ser el seno materno que, fecundado por la semilla del Espíritu, puede engendrar y hacer que nazca la nueva vida, allí donde el pecado de Adán había provocado la muerte[49]. Nuevo nacimiento y nueva creación a través del agua bautismal, participando de la muerte y resurrección de Cristo, son las ideas centrales que desarrollan los textos y oraciones de bendición[50].

Una vez bendecida el agua, y preparado el cuerpo y el espíritu de los candidatos, tiene lugar el rito bautismal. Este rito viene atestiguado por todas las Iglesias: Africa[51], Milán[52], Roma[53], Jerusalén:

> Habéis sido conducidos por la mano a la santa piscina del bautismo divino... Y se ha preguntado a cada uno si creía en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu santo. Y habéis confesado la confesión salvadora, y habéis sido inmersos tres veces en el agua, y luego habéis emergido[54].

El rito consistía, por tanto, en lo siguiente: el bautizando es conducido a la piscina, desciende a ella por la parte occidental, la atraviesa hacia la oriental, donde le espera el ministro, que le hace las tres preguntas trinitarias, y al responder «creo» le sumerge cada vez en el agua, empujando con su mano sobre la cabeza del bautizado. En cuanto a la fórmula, en muchos casos venía a identificarse

49. Teodoro de Mopsuestia lo expresa así: «Al igual que en el nacimiento carnal el seno de la madre recibe un germen..., así también el agua se convierte en seno para el que nace, pero es la gracia del Espíritu la que en el mismo forma a aquel que es bautizado para un segundo nacimiento»: *Homilías catequéticas* XIV, 9.
50. Las *Constituciones apostólicas* VII, 43 dicen: «Santifica esta agua para que los bautizados sean crucificados con Cristo, mueran con él, sean sepultados con él y resuciten con él para la adopción».
51. Recordemos lo que decían Tertuliano y Cipriano. Pero también lo hace Agustín, *Ep.* 98, 7.
52. San Ambrosio, *De sacramentis*, 2, 20, ed. B. Botte (Sources Chrétiennes 25-bis), 84, 86: «Interrogatus es: Credis in Deum Patrem omnipotentem? Dixisti: Credo, et mersisti, hoc est sepultus es. Iterum interrogatus es: Credis in Dominum Nostrum Iesum Christum et in crucem eius? Dixisti: Credo, et mersisti. Ideo et Christo es sepultus. Qui enim Christo consepelitur cum Christo resurgit. Tertio interrogatus es: Credis in Spiritum sanctum? Dixisti: Credo, tertio mersisti ut multiplicem lapsum superioris aetatis ablueret trina confessio».
53. *Sacramentario Gelasiano*, sección XLIV, n. 449-450.
54. Cirilo de Jerusalén, *Catequesis mistagógicas* II, 4.

con la profesión de fe trinitaria que acompañaba al rito; en otros casos, como en Siria, parece que se combinaba la fórmula y la profesión de fe[55]; así, hasta que más tarde se imponga la forma indicativa, como se manifiesta para occidente en las liturgias hispánica y galicana, que sitúan la profesión de fe antes del bautismo, y para éste emplean la fórmula: «Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, ut habeas vitam aeternam»[56].

Terminado el bautismo, la comunidad exulta de alegría por los nuevos miembros, recién nacidos a la vida nueva, acogiéndolos y abrazándolos, como describe Juan Crisóstomo:

> Apenas los neófitos salen de las piscinas sagradas, todos los asistentes les abrazan, les saludan, les dan el beso, les felicitan y comparten su alegría de que, esclavos y cautivos en otro tiempo, han llegado a ser en un instante hombres libres, hijos sentados a la mesa real... La Iglesia de Dios se alegra a causa de sus hijos. En efecto, como una madre amante que se ve rodeada de sus hijos se alegra, exulta y no se contiene de alegría, así la Iglesia, en su maternidad espiritual, por cuanto los considera sus propios hijos, entra en la alegría y el júbilo, viéndose como un campo fértil cargado de espigas espirituales[57].

5. El lugar del bautismo

El rito bautismal y su sentido adquieren toda su expresividad externa en el mismo lugar del bautismo: la «piscina», el «baptisterio»[58]. Si al principio el bautismo tenía lugar en los espacios libres (agua corriente, río...: *Didajé, Tradición apostólica*), pronto parece se comenzaron a hacer lugares específicos para el bautismo. Dura Europos, el conjunto arqueológico cristiano junto al Eufrates (a. 256), es uno de los primeros testimonios de la «piscina» bautismal. Como muestran los diversos estudios arqueológicos[59], la piscina bautismal es lo más frecuente al principio: excavada en el suelo, su profundidad variaba entre 80 y 120 cm, de manera que facilitara la inmersión. Por lo general constaba de una barandilla para facilitar la función de los ministros; tres escalones como símbolo trinitario para el descenso y (con frecuencia) otros tres para el ascenso por la parte opuesta, (de modo que el bautizado pasaba por la piscina también de oeste a este, simbolizando el paso del mar Rojo hacia la tierra prometida) donde le esperaba el ministro para el rito bautismal. La forma de la piscina es variable: unas veces redonda, otras cuadrangular, otras hexagonal u octogonal, e incluso en forma de cruz, para expresar la participación en el misterio pascual[60].

El «baptisterio» es posterior a la piscina. Puede ser un lugar anexo a la iglesia, o bien un lugar independiente aunque cercano a la misma. Por lo general son pequeños espacios (400 × 500 cm), con la piscina en el centro, para dar cabida sólo al bautizado y a los oficiantes, pues el que era bautizado, después de revestirse, era introducido en la asamblea. En algunos casos, junto al baptisterio, se encuentra un espacio anexo para la consignación (de ahí que se llame «consignatorium») que realiza el obispo después del bautismo. Aunque la mayor parte de las decoraciones se han perdido, por lo general las escenas representadas son el buen Pastor, la samaritana junto al pozo, las mujeres junto al sepulcro, la curación del paralítico, las bodas de Caná, los cuatro ríos del paraíso...[61].

6. Los ritos posbautismales

Después del baño bautismal tenían lugar algunos ritos que completaban y explicitaban el significado del bautismo. Como afirma

55. El testimonio de Teodoro de Mopsuestia es elocuente: «El pontífice está de pie y, alargando la mano, la coloca sobre tu cabeza y dice: 'N. es bautizado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu santo'... Pone la mano sobre tu cabeza y dice: 'En el nombre del Padre', y al mismo tiempo que lo dice te hace meter en el agua... y tú inclinas la cabeza como para significar con ello tu asentimiento... y la vuelves a levantar, pero él dice: 'Y del Hijo', y del mismo modo hace que te sumerjas... Levantas la cabeza, y él dice: 'Y del Espíritu santo', e igualmente, con la mano te introduce en el agua... Y entonces sales ya definitivamente del agua del bautismo»: *Homilías catequéticas* XIV, 14, 18-20. También Juan Crisóstomo, *Huit catéchèses baptismales* II, 26.

56. *Liber ordinum*, col. 32; *Missale Gothicum*, n. 262

57. *Cateq. ad Illum.* 2, 27 y 4, 1.

58. Cf. H. Leclerq, *Baptistère*, en DACL II (1910), 382-469; Id., *Piscine*, en DACL XIV (1939), 1080-1119; A. Khatchatrian, *Les baptistères paléochrétiens. Plans, notices et bibliographie*, Paris 1962; Id., *Origine et typologie des baptistères paléochretiens*, Paris 1982; D. Iturgaiz, *Baptisterios paleocristianos de Hispania*: AST 40 (1967) 209-295; 41 (1968) 209-244; J. H. Emminghaus, *Semiotik altchristlicher Taufhäuser*: ZKTh 107 (1985) 39-51; B. Kleinheyer, *Die Feiern der Eingliederung*, 57-63.

59. Sobre todo, cf. los estudios de A. Khatchatrian y de Iturgaiz, nota anterior.

60. Cf. J. H. Emminghaus, *Semiotik altchristlicher Taufhäuser*, 41ss.

61. Cf. L. De Bruyne, *La décoration des baptistères paléochrétiens*, en *Miscellanea Mohlberg* I, Roma 1948-1949, 187-220. Cf. el resumen de todo ello en B. Kleinheyer, *Die Feiern der Eingliederung*, 61-63.

Teodoro de Mopsuestia: «Subes del agua del bautismo para recibir el complemento»[62]. Estos ritos, en medio de la diversidad de las distintas Iglesias y tradiciones, muestran unas constantes, con un idéntico sentido teológico-bautismal: son el «perfeccionamiento» del bautismo y significan de forma especial el don del Espíritu santo (más tarde «confirmación»)[63]. Son la imposición de manos (o de la mano), la unción con el crisma, la signación, el lavatorio de los pies. En Africa se practica una unción y una imposición de la mano: «Ha sido bautizado, santificado, ungido, y se le ha impuesto la mano...»[64]. En Milán, según el testimonio de san Ambrosio, se acostumbra a hacer la unción, el lavatorio de los pies (después de la lectura de Jn 13), la vestidura blanca, y la consignación[65]. En Roma, según el testimonio de la *Tradición apostólica* y del *Sacramentario Gelasiano*, se mantiene la característica de las dos unciones posbautismales: la que hace el presbítero en la cabeza, y la que hace el obispo en la frente: «ad consignandum imponit eis manus... postea signat eos in fronte de chrismate»[66]; también se da la vestidura blanca, según testifica Juan el Diácono[67]. En Hispania se practican también los ritos de la imposición de la mano y sobre todo la crismación y la consignación y vestidura blanca, ritos que se permitía que realizara el sacerdote, con el permiso del obispo: así lo atestiguan desde el concilio de Elvira[68],

62. *Homilías catequéticas* XIV, 20.

63. No queremos detenernos aquí en explicar los pormenores de estas diversas tradiciones, lo que haremos al presentar la historia del sacramento de la confirmación. Ahora sólo queremos indicar los ritos más comunes que solían tener lugar después del bautismo. Para un resumen, cf. D. Borobio, *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, Bilbao 1976, 33-75; R. Cabié, *La iniciación cristiana*, 612-625.

64. San Agustín, *Sermo* 324. Y Tertuliano decía: «Al salir del baño somos ungidos con la unción bendita, en virtud de la antigua disciplina según la cual se acostumbraba a ungir a los sacerdotes... Luego se impone la mano invocando e invitando al Espíritu santo por medio de una bendición», *De baptismo*, 7, 1 y 8, 1.

65. San Ambrosio, *De sacramentis*, 2, 2; 3, 1-10; *De mysteriis*, 28; 34; 42.

66. *Sacramentario Gelasiano*, n. 450, 451. La unción con el crisma que hace el obispo se la llama «ad consignandum», y la hace imponiendo la mano, mientras dice la oración: «Deus omnipotens, Pater Domini nostri Jesu Christi», que recuerda los siete dones del Espíritu santo. Luego signa al bautizado diciendo la fórmula: «Signum Christi in vitam aeternam». Cf. lo que dijimos de la *Tradición apostólica*.

67. *Carta a Senario*, 6.

68. *Concilio de Elvira*, can. 38: «Ad episcopum eum perducat, ut per manus impositionem perfici potest».

Paciano de Barcelona[69], Isidoro de Sevilla[70]. En la Galia se tienen los mismos ritos: imposición de la mano, crismación, consignación, vestidura blanca, e incluso lavatorio de los pies, como atestiguan los diversos testimonios[71]. Pero, tanto en Hispania como en la Galia sólo se da una crismación posbautismal, y ésta puede hacerla el presbítero cuando preside la celebración.

En cuanto a las *Iglesias orientales*, la praxis no es uniforme: mientras las Iglesias sirias orientales no practican por lo común ni unción ni imposición de manos después del baño bautismal (ni la *Didascalia de los apóstoles*, ni Narsay de Nísibe, ni san Efrén, ni san Juan Crisóstomo hablan de ello), algunos de sus testimonios de Siria occidental aluden a la crismación o unción con el óleo después del bautismo, como sucede con Teodoro de Mopsuestia[72], el concilio de Laodicea[73], o las *Constituciones apostólicas*[74].

7. La primera eucaristía

Como certifican los diversos testimonios (desde san Justino, la *Tradición apostólica*...), la iniciación no ha terminado con los ritos posbautismales que completan el bautismo. Falta que los neófitos sean introducidos en la asamblea y participen en la eucaristía con la comunidad de los fieles[75]. Esta introducción debió estar rodeada de solemnidad y emoción, como certifican Juan Crisóstomo[76]

69. *Sermo de baptismo*, 6; *Ep.* 3, ed. L. Rubio, *Obras de san Paciano*, Barcelona 1958, 170 y 84, donde dice: «Vestrae plebi unde Spiritum, quam non consignat unctus sacerdos?».

70. *De ecclesiasticis officiis* II, 27...

71. Por ejemplo: Gregorio de Tours, *Historia Francorum* II, 31; *Concilio de Orange* (a. 441), can. 2, ed. C. Munier, *Concilia Galliae* I, Tournhout 1963, 78; etc. Cf. R. Cabié, *La iniciación cristiana*, 617-620.

72. *Homilías catequéticas* XIV, 27: «Después que has recibido la gracia... y revestido una vestidura blanca y resplandeciente, el pontífice se adelanta, y te signa en la frente diciendo: N. es signado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu santo».

73. *Concilio de Laodicea*, can. 48, ed. H. T. Bruns, *Canones apostolorum et conciliorum* I, Berlin 1939, 78.

74. *Constituciones apostólicas* III, 16: «Después de esto (el bautismo), que el obispo unja a los bautizados con el *myron*». Cf. *ibid.* VII, 22.

75. Cf. J. Daniélou, *Baptême, Pâque, Eucharistie*, en Varios, *Communion solennelle et profession de foi*, Paris 1946, 73-85.

76. *Catech. ad Illum* II, 27 (Sources Chrétiennes 50, p. 148-149): «Apenas los neófitos salen de las piscinas sagradas, todos los asistentes les abrazan, les saludan, les dan el beso, les felicitan y comparten su alegría... son conducidos a la sublime mesa, fuente de mil favores, en la que reciben el cuerpo y la sangre del Señor y se convierten en morada del Espíritu».

o Gregorio Nacianceno[77]. San Agustín, por su parte, certifica que también los niños reciben la eucaristía bajo la especie de vino («sanguis... quem bibat parvulus, ut habere possit vitam»[78]), y que esta participación es como el maná que reciben aquellos que acaban de pasar el mar Rojo («manna accipiunt fideles, iam traiecti per mare rubrum»[79]).

8. La mistagogia

Y todavía puede decirse que, si con la eucaristía la iniciación ha llegado a su culmen, no ha llegado aún a su fin. Es preciso que haya una continuación con la mistagogia. Por eso, a lo largo de la semana que sigue, los neófitos vienen diariamente a la iglesia, para escuchar allí un comentario o catequesis mistagógica sobre el sentido de los ritos que acaban de celebrar, y las exigencias morales que comportan. De este modo los neófitos, y no los catecúmenos, gustan, profundizan y comparten la alegría de la nueva vida en Cristo, como testifica Egeria:

> Cuando llegan aquellos ocho días de pascua... una vez hecha la despedida en la iglesia, van a la Anástasis cantando himnos; se hace oración, se bendice a los fieles, y el obispo, en pie... va explicando todo lo que significa el bautismo. Durante este tiempo, ningún catecúmeno se acerca a la Anástasis; sólo entran los neófitos y los fieles que quieren oír los misterios. Se cierran las puertas para que no entre ningún catecúmeno. Durante la explicación del obispo, las aclamaciones de entusiasmo son tales que se oyen las voces fuera de la iglesia. Realmente, expone los misterios tan bien que nadie puede menos de conmoverse al oírlo[80].

c) *Reflexión teológica*

Junto a la evolución en la estructura del catecumenado y en los ritos del bautismo, es preciso señalar también la evolución teológica que se da durante este período, debido a la reflexión y catequesis de los Padres, a la tipología y simbolismo de los ritos bautismales, y a las mismas controversias que se dan durante este tiempo. Sin pretender agotar todos los aspectos, ofrecemos un resumen de cuanto nos parece más saliente.

77. *Oratio 40 in sanctum baptisma,* 46: PG 36, 425: «El canto de los salmos con que serás recibido es el preludio de los himnos del cielo. Los cirios que llevarás en la mano son el sacramento de las luces de arriba con que iremos delante del esposo».

78. *Opus imperf. contra Julian.*, 2, 30 (CSEL 85, 1, 184).

79. *In Johan. ev. tr.*, 11, 4 (CChr 36, 112).

80. *Peregrinación de Egeria* XLVII, 1-2, ed. T. H. Martín-Lunas, *Peregrinación de Egeria. Itinerarios y guías primitivas a tierra santa*, 84.

1. Bautismo e historia de la salvación

En primer lugar, es preciso señalar la profundización en la *historia de la salvación* y en sus diversas etapas, dado que la catequesis catecumenal se fundamenta sobre todo en la explicación de las Escrituras, resaltando la intervención salvadora de Dios en las distintas etapas, y por los diversos personajes, y la actualización y realización de estas «mirabilia Dei» en los sacramentos de la Iglesia, y en concreto en el bautismo. La catequesis no trata de explicar todos los detalles de la historia, sino las «grandes articulaciones» y acontecimientos, es decir, entre las «mirabilia» elegir y explicar las «mirabiliora»[81]. Y el centro de estas mirabilia lo ocupa evidentemente el misterio de la liberación pascual, que se representa y actualiza para los bautizados en la fuente bautismal, verdaderas aguas que unen en un único acontecimiento la liberación del éxodo y la liberación por la cruz. Baste recordar a dos Padres de la Iglesia occidental: san Ambrosio en su *De sacramentis, de mysteriis*[82], y san Agustín en su *De catechizandis rudibus*[83].

2. Tipología bautismal

Unido a lo anterior, hay que señalar el *desarrollo de la «tipología bautismal»*, que explica el acontecimiento bautismal desde su preparación o anuncio (*typos*), y utilizando tanto las imágenes del ciclo del Génesis (paraíso, Adán, aguas o ríos del paraíso, diluvio, arca, Noé...), como las imágenes del ciclo del Exodo (liberación de Egipto, mar Rojo, camino del desierto, Moisés, pascua, paso del río Jordán, entrada en la tierra prometida...). La riqueza del desarrollo teológico que se alcanza a través de este método es realmente admirable. Todas estas imágenes son «typos», sombra,

81. Así lo decía san Agustín, *De catechizandis rudibus,* 5: PL 40, 313.

82. Cf. la edición citada de B. Botte (Sources Chrétiennes 25 bis), Paris 1959. Cf. J. Daniélou, *Bible et Liturgie*; Id., *Sacramentum futuri*, Paris 1950; A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise*, Paris 1964.

83. Cf. en *De catechizandis rudibus:* PL 40, 310-347. También en sus *Sermones*, ed. S. Poque, *Sermons pour la Pâque* (Sources Chrétiennes 116), Paris 1966.

figura..., que anuncia una realidad y una verdad maravillosa sólo revelada y realizada en Cristo (*anti-typos*), verdadero Adán que nos libra del pecado, nuevo Noé que por las aguas bautismales nos salva del naufragio, esperado Moisés que nos libera por una nueva pascua, nos guía y nos introduce en la tierra prometida, a través del nuevo Jordán de las aguas del bautismo. El tema del agua adquiere este simbolismo: el agua bautismal evoca las aguas creadoras, vivificadas por el Espíritu, símbolo de vida y fecundidad; las aguas del diluvio, instrumento del castigo de Dios; y el agua purificadora del baño, que lava las impurezas. Y el tema de la creación se desarrolla en las siguientes vertientes: la de los dos Adán, uno que se deja vencer por el demonio, y otro que vence el demonio y el mal; el tema de la «imagen» de Dios en el hombre, perdida y ahora regenerada; y el tema de la Iglesia, que ahora viene a ser el paraíso recuperado. San Agustín y san Ambrosio son de nuevo un verdadero ejemplo de este discurso teológico[84]. Lo mismo los Padres orientales, como Juan Crisóstomo, Cirilo de Jerusalén o Gregorio de Nisa[85]. La diferencia suele ser que, mientras los Padres occidentales dan preferencia a la exégesis tipológica, los orientales la dan a la exégesis literaria. Y, en cuanto a la explicación del bautismo, mientras los occidentales se fijan más en el ciclo del Exodo, más simbólico; los orientales se detienen más en el ciclo del Génesis, más teológico[86].

3. Ecclesia Mater y bautismo

Otro aspecto teológico que ahora encuentra su pleno desarrollo es el de la *eclesiología bautismal*, especialmente a partir de imagen de la «Ecclesia mater»[87]. En efecto, la Iglesia verdadera «imagen» (*eikon*) llena de la nueva realidad de Cristo, y continuadora de su

84. Cf. el estudio de G. Francesconi, *Storia e simbolo. «Mysterium in figura»: la simbolica storico-sacramentale nel linguaggio e nella teologia di Ambrogio di Milano*, Brescia 1981. También F. De Labriole, *Saint Ambroise et l'exégèse allégorique*: Annales de Philosophie chrétienne 155 (1907-1908) 591-603; P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Uppsala 1942; A. Hamman, *Baptême et confirmation*, Paris 1969, 88-93.

85. Las catequesis mistagógicas son un ejemplo admirable de esta explicación. Cf. E. Mazza, *La mistagogia, una teologia della liturgia in epoca patristica*, Roma 1988.

86. A. Hamman, *Baptême et confirmation*, 88-89.

87. Cf. H. Delahaye, *Ekklesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Paris 1964, especialmente 131-250.

salvación para todos aquellos que se convierten. En ella discurren las verdaderas aguas salvadoras, que simbolizan y nos hacen partícipes de la muerte y resurrección de Cristo, y del nuevo pueblo de los salvados. Por ella Dios, en el poder de su Espíritu, sigue engendrando nuevos hijos que nacerán a la vida nueva como «cristos», por la transformación de las aguas bautismales. Es ella la que lleva en su seno, durante el largo tiempo catecumenal, a los que ha engendrado con la semilla de la Palabra, ha alimentado con los ritos de la iniciación, y ha hecho crecer con la gracia de la fe, hasta que los dé a luz en la vigilia pascual. Por eso dirá el obispo africano Quodvultdeus: «Todos los ritos sacramentales que se hacen sobre vosotros por el ministerio de los servidores de Dios: los exorcismos, las oraciones, los salmos, las insuflaciones, el cilicio, las inclinaciones de cabeza, las genuflexiones... todo esto, ya lo he dicho, es el alimento con que vuestra madre que os lleva en su seno os alimenta, para haceros renacer del agua del bautismo y presentaros a Cristo exultante de alegría»[88].

4. Nombres que explican el misterio

El mismo *contenido teológico del bautismo* adquiere ahora un desarrollo más completo, a partir de la explicación de los mismos nombres con que se le califica: baño, don, carisma, sello, iluminación, unción, compromiso de fe, vestido de inmortalidad, aguas de regeneración... Gregorio Nacianceno lo resumía así:

> El bautismo es el más bello y magnífico de los dones de Dios... lo llamamos don, gracia, unción, iluminación, vestidura de incorruptibilidad, baño de regeneración, sello y todo lo más precioso que hay. «Don» porque es conferido a los que no aportan nada; «gracia» porque es dado incluso a los culpables; «bautismo», porque el pecado es sepultado en el agua; «unción», porque es sagrado y real (tales son los que son ungidos); «iluminación», porque es luz resplandeciente; «vestidura», porque cubre nuestra vergüenza; «baño», porque lava; «sello», porque nos guarda y es signo de la soberanía de Dios[89].

De todos estos nombres, el más empleado y explicado por los Padres es el de «baño-bautismo», porque en él se concentran todos

88. *Sermo ad Catech. De symbolo*: PL 40, 659-660.

89. *Sermo de baptismo*, 3-4: PG 36, 361-362. Cf. A. Hamman, *Le baptême d'après les Pères de l'Eglise*, 112. El texto es citado por el *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 1216.

los sentidos: lava y purifica; representa y participa de la muerte y resurrección de Cristo; nos hace nacer de nuevo a la nueva vida; restaura en nosotros la obra de la creación por el Espíritu presente en las aguas salvadoras; renueva la creación entera. El bautismo encierra así un significado a la vez «nupcial» y «dramático» y «cósmico»: pues por el bautismo Cristo desciende al bautizado y realiza un desposorio con él, rescatando en lucha victoriosa a aquel que el demonio le había arrebatado, y renovando así la relación con la creación entera[90].

Otro de los nombres en los que se detienen los Padres, sobre todo los griegos, es el de «iluminación»: no sólo se llama «iluminados» a los bautizandos, sino que también se califica el día del bautismo como «fiesta de las luces», y al mismo bautismo se le llama esplendor de las almas, iluminación reveladora de la fe, descubrimiento irradiante de la verdad, apertura de los ojos de la fe, victoria sobre las tinieblas, resplandor del misterio... Iluminación tiene, por tanto, no sólo un sentido intelectual, sino sobre todo un sentido ontológico de transformación de la vida, y un sentido vital de acogida del misterio con los ojos de la fe, para vivir permanentemente en esta fe[91].

Y hay un tercer nombre que con frecuencia explican los Padres: es el de «sello» (*sphragis*) que, si bien suele explicarse más en relación con la confirmación, merece la pena destacarlo, porque resalta la unidad y compleción de los ritos bautismales. Resalta uno de los aspectos positivos cristológico-eclesiales del bautismo: que el bautizado ha sido transformado radicalmente, hecho hijo de Dios de una vez para siempre, y miembro definitivo del pueblo santo. Más que pertenecerse a sí mismo, pertenece a Dios, es discípulo de Cristo, templo del Espíritu, porque ha sido «sellado», «marcado», consagrado, imprimido con la imagen de Dios, tomado en posesión y propiedad por Cristo, protegido por aquellos a los que pertenece..., como lo expresan los signos de la señal de la cruz, la unción, la crismación, la consignación. «Los Padres interpretan esta marca de pertenencia en dos direcciones: como entrega en las manos de Dios, y como alistamiento al servicio de Cristo. De donde, como puede verse, el sello afecta a la vez al ser y al actuar... El sello indica a la vez signo de alianza entre Dios y el neófito,

90. Así san Juan Crisóstomo, *Primera catequesis*, 17 (Sources Chrétiennes 50, p. 117); A. Hamman, *Baptême et confirmation*, 94-105.

91. Cf. en este sentido los comentarios de E. Mazza, *La mistagogia, una teologia della liturgia in epoca patristica*; A. Hamman, *Baptême et confirmation*, 97-99.

y agregación al pueblo de Dios... El bautismo realiza el antitipo de la circuncisión, en cuanto expresión irreversible y eterna de la alianza y fidelidad de Dios. Esto pone en evidencia un triple aspecto del bautismo: el personal, el colectivo y el escatológico»[92]. Todos estos significados se concentran en un agente principal: el Espíritu santo, que es el que comunica al agua su poder, y su virtud al óleo, y su fuerza al signo de la cruz. Por eso se atribuye al Espíritu el acabamiento o plenitud del bautismo, y por eso la misma confirmación es «signaculum doni Spiritus sancti».

5. Eficacia más allá del mérito

Otro aspecto importante que hace desarrollarse la teología del bautismo es la relación fe personal – mediación eclesial – eficacia de la gracia, que se suscita y discute de forma especial con motivo de las diversas controversias bautismales, que comenzaron ya con san Cipriano en Africa, y se continúan durante los siglos IV y V en occidente.

La controversia con los donatistas. Una primera controversia es la de san Agustín con los donatistas. Los donatistas hacen depender la validez del bautismo de la dignidad del ministro, y por eso rechazan el bautismo de los ministros indignos, vuelven a bautizar a los que aquellos bautizaron, y con más razón a los bautizados por cismáticos o herejes. Pero, si ya el concilio de Arlés defiende que se debe reconocer por válido el bautismo de los herejes, con tal de que haya sido administrado en el nombre de la Trinidad[93], y Optato de Milevi (a. 370) defiende que los ministros no son los dueños sino los servidores del bautismo, que en definitiva depende de la obra de la Trinidad[94]; Agustín profundizará en las razones cristológicas y eclesiológicas, por las que la validez y eficacia del bautismo no depende de los méritos del ministro, sino de la intervención del mismo Dios[95]. Para san Agustín es preciso distinguir entre «validez» y «eficacia» del bautismo. Para la «validez» no son necesarias ni la fe, ni los méritos o santidad del minis-

92. A. Hamman, *Baptême et confirmation*, 101-103.

93. DS 123.

94. *Contra ep. Parm.* V, 4: PL 11, 1051.

95. Las obras principales en las que trata esta controversia son: *Contra epistolam Parmeniani; De baptismo; Contra Donatistas; De unico baptismo contra Petilianum; Contra litteras Petiliani...*

tro: el bautismo puede ser administrado válidamente incluso fuera de la comunión católica; pues la validez depende del «carácter» o fuerza del «signo» mismo, que a su vez depende del mismo Cristo. El sacramento es válido porque depende, no del ministro, sino de Dios y de la Iglesia: cuando el ministro bautiza, es Cristo mismo el que está bautizando. Lo único que se exige del ministro es que respete la «regla eclesiástica»[96]. Agustín no aclara la sintonía con la intención de la Iglesia. En cuanto al sujeto, hay que entender que sus disposiciones no son causa de la gracia, sino condición necesaria para la plena eficacia del sacramento. Esto es así si se trata de un ministro católico. Pero si se trata de un cismático o herético, Agustín piensa que sólo en caso de peligro de muerte puede este bautismo tener la eficacia del perdón de los pecados; en caso contrario es ilícito tanto para el ministro como para el bautizado[97].

La controversia con los pelagianos. Una segunda controversia es la del mismo *san Agustín con los pelagianos* que niegan la necesidad de bautismo para los niños, por carecer de pecado, y por tanto la razón de su bautismo no es el aspecto negativo de la purificación, sino el positivo de la santificación. Ante esto Agustín enseñará la universalidad del pecado original, y por tanto la necesidad universal del bautismo, también para los niños, aunque no puedan responder con un acto de fe personal, para evitar la condenación[98]. Por otro lado, la eficacia del bautismo no está en cuestión por razón de la carencia de fe personal en los niños, ya que actúa la fe de los padres y de los «offerentes» como «fides aliena» que garantiza la verdad del sacramento; y además la eficacia maternal de la Iglesia que, con la fuerza del Espíritu santo, alimentará la fe del que es engendrado y purificado de sus pecados[99]. Estos planteamientos de Agustín llevan a profundizar en la función mediadora de la Iglesia en el bautismo.

Las controversias conducen, en definitiva, a profundizar en la relación fe-gracia o, si se quiere, fe personal-eficacia sacramental. Dios aparece siempre como el «personaje» principal del que depen-

96. Cf. algunos textos en: *De baptismo* IV, 1, 22, 31, 32; III, 10-20; VI, 36... *Contra ep. Parm.* II, 14, 28-30...

97. *Contra ep. Parm.* II, 28-29.

98. Expone esta doctrina en sus obras: *De libero arbitrio; Contra Julianum; De peccatorum meritis; De fide et operibus...*

99. *De libero arbitrio* III, 23, 67: PL 32, 1304; *De baptismo* IV, 31-32: PL 43, 174-176; *Ep.* 98, 2: PL 33, 623.

de toda gracia y eficacia, en su acción por Cristo y el Espíritu. La Iglesia es la mediación necesaria de esta acción de Dios, pero no la causa de la gracia de Dios. Y, ni Dios ni la Iglesia sustituyen definitivamente la fe del bautizado. Por eso, al catecúmeno se le exige una calidad de fe, de conversión, de ortodoxia y comunión eclesial. Debe existir una cooperación adecuada entre la acción gratuita de Dios, la mediación materna de la Iglesia, y respuesta de fe del catecúmeno. Por eso los Padres llaman al bautismo, tanto «sello del Espíritu», como «sello de la fe», o «generación» por la madre Iglesia[100].

d) *Realidad pastoral*

La evolución del catecumenado, de los ritos bautismales, y de la misma teología del bautismo, fueron causa y consecuencia a la vez de la evolución de una realidad pastoral, que se va presentando con rasgos y situaciones nuevas. El siglo V supone «el gran cambio» en el sistema de iniciación cristiana que la Iglesia había adoptado desde el principio. Sin pretender analizar todos los aspectos de este gran cambio, queremos señalar los que afectan a la práctica «descomposición» del sistema originario unitario del principio. En efecto, si hasta ahora la iniciación se compone de estas partes fundamentales: catecumenado, elección, bautismo, ritos posbautismales, eucaristía, mistagogia..., a partir de ahora va a comenzar un proceso en el que todos estos elementos comienzan a sufrir transformaciones en interpretación, en praxis, en celebración, en estructura.

Las *causas* de estas transformaciones son de diversa índole. Entre otras podemos enumerar: la generalización paulatina del bautismo de niños; la insistencia en el pecado original, y por tanto en la necesidad de bautizar a los niños; la realización por parte de los presbíteros de funciones ministeriales antes reservadas al obispo; la reivindicación episcopal de intervenir en la iniciación con la «confirmatio»; la multiplicación de parroquias rurales y la imposibilidad de que el mismo obispo presidiera los ritos bautismales en todos los lugares en la vigilia pascual...[101].

100. Cf. sobre la relación fe-bautismo el estudio de L. Villette, *Foi et sacrement* I, Paris 1959; II, Paris 1964. El volumen I trata el tema desde el nuevo testamento hasta santo Tomás.

101. Cf. una más amplia explicación: P. M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation. Jalons pour une enquête*: LMD 132 (1977) 33-54; D. Borobio, *Proyecto de*

Todo ello, según aparece con claridad en la Iglesia galicana a finales del siglo V (Fausto de Riez)[102], condujo en las Iglesias de occidente, no sólo a la desaparición progresiva del catecumenado (que no se puede realizar con niños, aunque se mantenga el nombre y sus ritos), sino también a la ruptura de la unidad de la iniciación (el ministro ya no es sólo el obispo, sino también los presbíteros), a la separación de los ritos posbautismales («confirmatio» ahora reservada al obispo), y al adelanto al momento después de nacer del bautismo y de la misma eucaristía (dada bajo la especie de vino a los niños). De este modo vendrá a resultar que lo que en un principio fue preparación antecedente (catecumenado para la conversión y la fe), ahora viene a ser tarea consecuente; lo que fue final del proceso (ritos bautismales), ahora es principio del mismo; lo que antes se dio en dinámica unidad (catecumenado y ritos = sistema iniciático), ahora se va a dar separado, sin una coherencia dinámica.

Ahora bien, esta situación pastoral con estas consecuencias no se dio en un momento, sino que tardó prácticamente cuatro siglos (siglos VI-X) hasta venir a ser una situación estable y comúnmente aceptada y practicada. Testimonio privilegiado de este tránsito es precisamente la Iglesia y la liturgia hispana de la época, así como la liturgia francogermánica romana del mismo período.

3. *La iniciación cristiana en oriente*

Desde el principio, las Iglesias orientales evolucionaron en la diversidad desde la unidad, surgiendo en ellas diversos ritos: copto, antioqueno, siríaco, bizantino... En este momento queremos ofrecer un resumen de la tradición oriental en su conjunto, sin detenernos en la peculiaridad de cada rito, sino más bien resaltando sus elementos más originales respecto a la iniciación[103]. El bautismo

iniciación cristiana, Bilbao 1980, 100-114; B. Kleinheyer, *Die Feiern der Eingliederung*, 96-97.

102. Cf. el estudio de L. A. van Buchem, *L'homelie pseudoeusebienne de Pentecôte. L'origine de la «confirmatio» en Gaule meridionale et l'interpretation de ce rite par Fauste de Riez*, Nijmegen 1967.

103. Para una bibliografía elemental: H. Denzinger, *Ritus Orientalium Coptorum, Syrorum et armenorum in administrandis sacramentis...* I, Würzburg 1863-1864 (reed. Graz 1961), 191-403; R. P. E. Mercenier-C. F. Paris, *La prière des Eglises de rite Byzantin* I, Bruxelles 1937; V. S. Janeras, *L'iniziazione cristiana nelle liturgie orientali*, en Varios, *La confermazione e l'iniziazione cristiana*, Torino-Leumann 1967, 153-170; A. Raes, *Introductio in Liturgiam Orientalem*, Roma 1947; Id., *Die Taufriten in Orient*: LJ 9 (1959) 46-51; H. Dalmais, *Le liturgie orientali*, Roma 1982, 72-91; E. Theodorou, *Die Entwiklung des Initiationsritus in der byzantinischen Kirche*, en E. Ch. Suttner (ed.), *Taufe und Firmung*, Stuttgart, 1971, 141-151; A. Gregorios, *Die Taufe im Ritus der koptischen Orthodoxen Kirche*, en *ibid.*, 153-164; A. de Halleux, *Confirmatio et Chrisma*: Irén 57 (1984) 490-515.

es para los orientales el «mysterion» fundamental, la puerta de entrada a la Iglesia. Los ritos bautismales pueden ordenarse según las partes de la misma celebración.

a) *Ritos prebautismales*

Corresponden a la estructura de las etapas del catecumenado antiguo. En el rito bizantino, además de la inscripción al catecumenado, se incluyen cuatro exorcismos. En ellos se expresa de forma acusada la lucha contra el enemigo Satanás, que será vencido con el poder de Cristo mediante las aguas bautismales. Dios vuelve a realizar la salvación hoy a través de los signos[104].

Durante la cuaresma era costumbre el cerrar el baptisterio, para volver a abrirlo al llegar la pascua. Los ritos catecumenales conducen a las «renuncias» a Satanás y la confesión de fe en Cristo. Para el momento de las renuncias, los testimonios nos hablan de diversos ritos, como el estar con los pies descalzos sobre una estera, el cilicio, el estar de rodillas, el mirar hacia occidente, e incluso el escupir como signo de rechazo a Satanás[105]. Las fórmulas con que se expresa esto son diversas: dialogal en el rito bizantino; afirmativa («Yo renuncio...») en el rito siríaco; imprecativa («Yo reniego de...») en el rito copto. En cuanto a las promesas de fe se pronuncian mirando hacia el oriente con expresiones semejantes a las de las renuncias[106]. Como se entiende, en el bautismo de niños son los padrinos y los padres los que responden y confiesan la fe.

b) *Consagración del agua y unciones*

Este rito es celebrado en el baptisterio. En el rito bizantino el orden ritual es el siguiente: consagración del agua, bendición del

104. Cf. R. P. E. Mercenier-C. F. Paris, *La prière des Eglises de rite Byzantin*.

105. Recuérdese, por ejemplo, el testimonio de Teodoro de Mopsuestia, *Homilías catequéticas* XIII, 13, 17 y 19.

106. Cf. *Constituciones apostólicas* 7, 40, 1, ed. Funk I, 442. Recuérdese cómo hablan de este doble rito también Juan Crisóstomo, Cirilo de Jerusalén... Cf. G. Kretschmar, *Taufgottesdienst*, 145-222 y 274-296.

óleo e infusión en el agua, rito del bautismo... Todas las tradiciones dan gran importancia a la consagración del agua, que precede a toda celebración del bautismo. Constituye una especie de «anáfora» con sus elementos correspondientes (al modo de la liturgia eucarística): saludo y diálogo, canto del *sanctus*, del Padrenuestro, mezcla del santo crisma con el agua (relación con la comunión de la misa). Una vez terminada la plegaria de consagración se derrama, pues, en el agua el *myron* o crisma perfumado. Sólo el rito bizantino derrama el óleo en vez del *myron*. Sigue la unción del cuerpo entero del catecúmeno con el óleo santo u «óleo de alegría», excepto en el rito bizantino. El rito armenio no posee esta unción prebautismal. Además de las diferencias entre las diversas liturgias, es notable la evolución que este rito ha tenido en el transcurso del tiempo[107].

c) *Ablución bautismal y vestidura*

Una vez ungido, el catecúmeno puede descender a las aguas, donde está seguro de vencer a Satanás. En las liturgias orientales, como en las occidentales de la época, el bautismo se confiere mediante una triple inmersión, si bien en algunos casos, como el de las liturgias siria y maronita, la inmersión va acompañada de la infusión del agua. En las liturgias siríaca y caldea a la inmersión acompaña el gesto de la imposición de la mano. En cuanto a las fórmulas que acompañan, en todos los casos (excepto en el copto, que es semejante a la romana) la forma es indicativa y pasiva: «N. es bautizado en el nombre...»[108]. Al salir de la piscina, suele cantarse un himno o un salmo (Sal 31 en la liturgia bizantina). Y a continuación el neófito recibe la vestidura blanca que, excepto en la liturgia bizantina, va acompañada de la coronación en la frente con una cinta de lino. En el rito siríaco la coronación tiene lugar después de la comunión del neófito. Este rito viene a ser un signo de protección de la unción con el *myron*. Más tarde se añadió también el poner a los neófitos un círculo sobre la vestidura blanca. La costumbre de desprenderse de estos signos en una ceremonia especial, a los ocho días del bautismo, también es un rito propio

107. Cf. E. Lanne, *L'acqua e l'unzione nelle Chiese orientali*, en G. Farnedi (ed.), *I simboli dell'iniziazione cristiana. Atti del I Congresso Internazionale di Liturgia. Pontificio Istituto Liturgico (25-28 maggio 1982)*, Roma 1983, 137-156.

108. Cf. E. Theodorou, *Die Entwiklung des Initiationsritus in der byzantinischen Kirche*, 141-151.

de algunas liturgias[109]. En la tradición oriental el ministro del bautismo es el sacerdote, y sólo está permitido que bautice un laico en caso de necesidad; de lo contrario algunos consideran este bautismo incluso inválido[110].

d) *Ritos posbautismales: confirmación*

La confirmación en oriente constituye una de las partes fundamentales de la única liturgia y celebración de la iniciación cristiana. Por eso, se recibe inmediatamente después del bautismo, y no tiene un relieve destacado ni autónomo. Su importancia se muestra en la especial relación de los ritos posbautismales con el don del Espíritu. Hay que recordar la peculiaridad de que en el oriente sirio, la crismación con significado consecratorio se hace antes del bautismo. El *Ordo siríaco* sigue estos ritos: el sacerdote pronuncia una oración sobre el bautizado mientras le impone la mano derecha sobre la cabeza; siguen las unciones con el *myron* (que sólo puede consagrar el obispo, el jueves santo) en la frente, los sentidos y extremidades, mientras se pronuncia esta fórmula: «Con este santo *myron*, buen olor de Cristo, sello de la verdadera fe y complemento del don del Espíritu santo, N. es sellado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu vivo y santo, para la vida eterna. Amén»; seguidamente se pronuncia una oración sobre el bautizado y ungido. Sin embargo, en la parte occidental de Siria, así como en las otras iglesias, se introdujo una segunda crismación a la que se atribuía el don del Espíritu santo, como queda patente en la fórmula del rito bizantino: «Accipe signaculum doni Spiritus sancti»[111].

e) *Liturgia eucarística y comunión*

Después de la confirmación, en la liturgia bizantina tiene lugar una procesión del sacerdote y los padrinos que llevan al neófito

109. A. Raes, *Introductio in liturgiam orientalem*, 154.

110. E. Theodorou, *Die Entwiklung des Initiationsritus in der byzantinischen Kirche*, 146.

111. Cf. R. P. E. Mercenier-C. F. Paris, *La prière des Eglises de rite Byzantin*. Las mismas *Constituciones apostólicas* VII, 22, dicen: «Ungirás primero con óleo santo, luego bautizarás con agua y, finalmente, harás la consignación con el *myron*, de manera que la unción sea la participación en el Espíritu santo, el agua el símbolo de la muerte, y el *myron* el sello de los compromisos» (ed. Funk, p. 406).

alrededor de la fuente bautismal, mientras se canta por tres veces: «Vosotros todos que sois bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo. Aleluya». A continuación tiene lugar un pequeño «oficio de lectura» con estas partes: canto responsorial (*prokimenon*), lectura del Apóstol (Rom 6, 3-11), canto del aleluya, lectura del evangelio (Mt 28, 16-20). Las otras liturgias orientales tienen lecturas bautismales (diversas en cada caso), pero siempre antes de la ablución bautismal, formando cuerpo de la liturgia del bautismo. En los ritos siro-antioqueno y maronita es justamente la liturgia de la palabra la que abre el Ordo de la iniciación cristiana.

La participación en la eucaristía con la comunión constituye para las liturgias orientales el culmen de la iniciación cristiana. En la liturgia bizantina, después de la procesión señalada, se celebraba la eucaristía, y si no es así, se da en cualquier caso la comunión. En las otras liturgias, después de los ritos descritos, sigue normalmente una procesión que acompaña al neófito al altar para recibir la comunión, bien sea dentro de la celebración eucarística o fuera de la misma. Esta comunión se da bajo las dos especies, en caso de adultos. En el caso de los niños sólo bajo la especie de vino (el sacerdote moja con vino consagrado la boca del niños). Los ritos terminan con una oración conclusiva y, a veces, con una procesión festiva y popular, en la que el pueblo expresa su alegría.

4

INICIACION CRISTIANA EN LA IGLESIA HISPANA (s. VI-X)

Como acabamos de indicar, a partir del siglo VI se vive un proceso de cambio en el «sistema iniciático» que tiene grandes repercusiones. Buenos testimonios de este «tránsito» son la liturgia hispánica (y galicana), y la posterior liturgia francogermánica y romana[1].

Aunque es imposible recoger todo lo relativo a este punto en este lugar, nos proponemos dar un tratamiento especial, tanto a este momento de la vida y liturgia hispana, como a otros momentos de su rica historia bautismal. Existen estudios suficientes sobre el tema[2], y las fuentes nos son suficientemente claras y accesibles. Las

1. En general, cf., sobre esta época, P. Dondeyne, *La discipline des scrutins dans l'Eglise latine avant Charlemagne*: RevHistEcc 28 (1932) 1-33; 751-787; P. de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*: Revue des Questions Historiques 72 (1902) 382-423; A. Chavasse, *La carême romain et les scrutins prébaptismaux avant le IX siècle*: RecSR 35 (1948) 325-381; M. M. van Molle, *Les fonctions du parrainage des enfants en occident. Leur apogée et leur dégradation (du VI au X siècle)*: ParLit 46 (1964) 121-146; J. D. C. Fisher, *Christian Initiation: Baptism in the Medieval West. A Study in the Desintegration of the Primitive Rite of Initiation*, London 1965; N. Mitchel, *Christian Initiation: Decline et Dismemberment*: Worship 48 (1974) 458-479; A. Angenendt, *Der Taufritus im frühen Mittelalter*, en Varios, *Segni e riti nella Chiesa Altomedievale occidentale. Settimana di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo. XXXIII, 11-17 aprile 1985* II, Spoleto 1987, 275-321.

2. Nuestra síntesis se basa en los estudios siguientes: J. Klinke, *Der spanische Taufritus im frühen Mittelalter*, en SFGG 1.9, Münster 1954, 33-116; J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romano visigoda*, Roma 1955; P. Glaue, *Zur Geschichte der Taufe in Spanien* I. *Isidor von Sevilla, Ildefons von Toledo und Justinien von Valencia*, Akad. d. Wissenschaft 1913; T. C. Akeley, *Christian Initiation in Spain c. 300-1100*, London 1967; L. Robles, *Anotaciones*

más representativas de la época son san Isidoro de Sevilla († 636), sobre todo en su *De ecclesiasticis officiis*[3]; Ildefonso de Toledo († 667), en su *De cognitione baptismi*[4], y el *Liber ordinum*[5] sobre todo en la transmisión que nos ofrece del *Ordo baptismi celebrandus quolibet tempore* (col. 24-36), la *Traditio symboli* (col. 184-186), y el *Ordo baptizandi sabbato sancto* (col. 217-219). Otros testimonios más secundarios al respecto[6] pueden complementar el panorama de las fuentes.

a la obra de san Ildefonso «De cognitione baptismi»: TE 13 (1969) 379-457; H. M. Riley, *Christian Initiation* (Studies in Christian Antiquity, 17), Washington D. C. 1974; V. Saxer, *Les rites d'initiation chrétienne du II au VI siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spoleto 1968, 531-566; M. S. Gros, *El antiguo ordo bautismal catalano-narbonense*: Hispania Sacra 28 (1975) 37-101; J. Pijuán, *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, Toledo 1981; J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda*, en *Estudio sobre el «De cognitione baptismi» de san Ildefonso de Toledo*, Toledo 1983; A. Carpin, *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, Bologna 1984; D. Borobio, *La penitencia en la Iglesia hispánica del s. IV-VII*, Bilbao 1977.

3. *De ecclesiasticis officiis libri duo*: PL 83, 737-826. También: *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Iudeos libri duo*: PL 83, 449-538; *Etymologiarum libri XX*: PL 82, 73-728 (trad. cast. de L. Cortés, Madrid 1951); *Mysticorum Expositiones sacramentorum*: PL 83, 207-424. Cf. A. Carpin, *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, 11. Advertimos al lector que, dada la abundancia de lugares de referencia, citamos por lo general sólo la obra y lugar a que nos referimos, dando por supuesto que siempre la edición utilizada es la de la *Patrología Latina*, que sólo citaremos en los momentos que creamos más necesario para orientar al lector.

4. *De cognitione baptismi*: PL 96, 11-172, ed. crítica bilingüe de J. Campos, Madrid 1971. También: *De progressu spiritualis deserti*: PL 96, 171-192. Cf. J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda*, 32-34. La edición que utilizamos es la de la *Patrologia Latina*, si bien la traducción de que nos servimos normalmente es la de J. Campos. El texto de Ildefonso es una compilación, dependiente en gran parte de Isidoro de Sevilla. Es difícil saber en qué medida su testimonio recoge un uso bautismal existente en su Iglesia, o bien el uso común en otras Iglesias: T. C. Akeley, *Christian Initiation in Spain c. 300-1100*, 77-86.

5. *Liber ordinum*, ed. M. Férotin, Paris 1904. Se trata de una compilación de textos cuyos manuscritos datan del siglo X, pero muchos de cuyos textos tienen un origen anterior, y que contiene bendiciones, oraciones, ritos de cuaresma y misas, y en el apéndice trae algunos calendarios o santoral.

6. Un testimonio, anterior pero muy relacionado con los presentados, es el Martín de Braga, en sus obras: *De correctione rusticorum*, ed. C. P. Caspari, Christiania 1983; *Epistola ad Bonifatium de trina mersione*, en *España sagrada* XV, 422. Otros testimonios complementarios son: *Antifonario visigótico-mozárabe de la catedral de León*, ed. Brou-Vives, Barcelona-Madrid 1959; *Oracional visigótico*, ed. J. Vives, Barcelona-Madrid 1946. En ellos se encuentran indicaciones interesantes y complementarias. En cuanto a los testimonios anteriores importantes

1. *Situación de la Iglesia en la Hispania de s. VI-X*

Una vez identificadas las fuentes, digamos una palabra sobre la situación religiosa en la Hispania de los siglos VI al X. En general, puede decirse que las diversas Iglesias de España de la época (Tarraconense, Cartaginense, Bética, Lusitania y Gallega) gozan de gran autonomía, aunque la intercomunicación es fuerte. La composición de pueblos y razas es un fenómeno a tener en cuenta: en Hispania conviven godos, hispano-romanos, judíos y árabes a partir del siglo VII. Aunque la mayoría ya son cristianos, sin embargo se respeta religiosamente a los de los otras religiones (judíos, árabes). La herejía arriana, profesada por los reyes visigodos, que negaba la divinidad de Jesucristo, conturbó la ortodoxia cristiana y la unidad desde finales del siglo IV. Con la conversión de Recaredo (a. 587) cambia la situación, aunque persiste el conflicto, y a partir del concilio III de Toledo se inaugura un período de colaboración estrecha entre el Estado y la Iglesia. Junto a esto, cabe señalar que la Iglesia hispana recibió influencias de diversas Iglesias, además de la romana, en concreto de la Iglesia africana, de la galicana, e incluso de la bizantina (los bizantinos se establecieron en Levante). A partir del siglo VI, tras la conversión de suevos y visigodos y expulsados los bizantinos, se desarrolla una liturgia más propia: la liturgia visigótica o hispánica. No obstante, el pueblo viene a ser todavía un mosaico de situaciones y creencias: si por una parte la mayoría es ya cristiana y está bautizada, por otra crecen grupos no cristianos (judíos, árabes), y en las comunidades o parroquias se mezclan desde cristianos convertidos hasta paganos de otras religiones, niños no bautizados, niños bautizados, catecúmenos... Todo ello puede explicar el lenguaje y, al mismo tiempo, la evolución de la iniciación cristiana en Hispania[7].

2. *Catecumenado y catecúmenos*

Las fuentes de la Iglesia hispana de esta época hablan normalmente de «catecumenado» para designar la preparación al bautismo,

cabe citar el *Concilio de Elvira* (c. 306), ed. J. Vives, p. 1-15. También Paciano de Barcelona, *Sermo de baptismo*, ed. L. Rubio, *San Paciano. Obras. Edición crítica e introducción*, Barcelona 1958, 162-174.

7. J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación cristiana en España*, 9-23. Más ampliamente R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España* I. *La Iglesia en la España romana y visigoda*, Madrid 1979.

y a los que se preparan y van a ser bautizados les llaman «catecúmenos». Sin embargo, la terminología no siempre corresponde con la realidad tal como la hemos venido detectando en la tradición de la Iglesia. Son reflejo de un momento de «degradación» y «tránsito» a una situación en que se mantienen los términos pero los sujetos no responden a lo que indican, ya que entre ellos hay adultos, niños llegados a la edad de razón y recién nacidos; se conservan los ritos, pero no responden a la situación en que fueron creados; se conserva la estructura fundamental, pero ya no es más que un pálido reflejo de la estructura originaria.

En efecto, desde el concilio de Elvira se distinguen tres grados en el catecumenado: el de «catecúmenos» y el de «competentes» y el de los «bautizados»[8], y nuestros autores siguen haciendo lo mismo. Isidoro escribe al respecto: «De los cuales (bautizandos), el primer grado es el de los catecúmenos, el segundo de los competentes, y el tercero de los bautizados»[9]. Ahora bien, estos «catecúmenos-competentes», ¿quiénes son? Según Ildefonso, pueden ser llamados así tanto los adultos, como los párvulos o los recién nacidos. Más aún, puede afirmarse que durante esta época lo más común había venido a ser el bautismo de los niños. Si nunca aparece que hubiera controversia al respecto, ahora se da como hecho general. Y el *Liber ordinum* confirma esta realidad al proponer dos «ordines»: el *Ordo baptismi* para la celebración en todo tiempo, lo que parece estar pensado para el caso de los niños, y el *Ordo baptizandi de sabbato sancto*, lo que parece referirse al bautismo solemne con adultos el sábado santo, tal como recomendaba el papa Siricio en su carta a Himerio de Tarragona[10]. Pero de todos estos testimonios es san Ildefonso el que más precisa los diversos grupos que acceden al bautismo. No sólo distingue claramente a adultos, niños crecidos y niños recién nacidos como candidatos al bautismo, que tienen que pasar igualmente por el rito penitencial y del exorcismo[11]; sino que también se refiere a los distintos grupos de adultos

8. *Concilio de Elvira*, can. 4, 7, 9, 10.

9. *De ecclesiasticis officiis* I, II, c. 21. Cf. Ildefonso de Toledo, *De cognitione baptismi*, ed. J. Campos, p. 258, 268.

10. *Liber ordinum*, col. 24-36 y 217-219. Sobre la carta del papa Siricio: J. Tejada, *Colección de cánones de la Iglesia Española* II, Madrid 1950, 730ss.

11. *De cognitione baptismi*, cap. 20: «...maiuscula aetate venientes... vel sive recens nati, sive parvuli sint». Y, refiriéndose a la profesión de fe que deben hacer o por sí mismos, si son adultos, o por sus padres-padrinos, si son niños, dice en el cap. 34: «...si maiores aetate sunt per se, aut per ora gestantium, si parvuli sunt». Cf. cap. 21. Cf. J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación*, 47-50.

que lo demandan, distinguiendo el grupo de los que se acercan «nolentes», y el de los que se acercan porque «volunt credere»[12]. Interpretando este testimonio, dice J. M. Hormaeche, «al bautismo llegan los niños, pero también los adultos. Hemos insistido anteriormente en cómo estos adultos proceden del paganismo y de la superstición e incluso, acaso, del judaísmo; muchas veces además sin ninguna disposición sincera de cara a los sacramentos»[13].

3. *Preparación y ritos durante el catecumenado*

Como resume J. Pijuán, el catecumenado durante esta época suponía sí una preparación catequética, pero sobre todo un proceso ritual. «Había una preparación para el bautismo que empezaba al principio de la cuaresma (más tarde, a mitad de la misma), y que constaba de dos grados: los catecúmenos y los competentes. Los primeros inscribían su nombre en las listas de bautizados, se ejercitaban en actos de penitencia y recibían los exorcismos con la señal de la cruz y la imposición de manos, al tiempo que se instruían sobre la fe en las asambleas particulares, durante algunos días de la semana y asistiendo a la primera parte de la misa, llamada por este motivo «misa de los catecúmenos»... Esta preparación terminaba el domingo de ramos con la unción en la boca y en los oídos. El mismo día pasaban al grado de competentes con la entrega y la enseñanza del símbolo de la fe, que recitaban de memoria el jueves santo ante la asamblea... También se les entregaba la oración dominical. Por el contrario, el rito de la entrega de los evangelios es desconocido en España»[14].

De entre todos estos elementos, merece la pena resaltar los siguientes: los exorcismos no tienen en Hispania la misma evolución que en Roma. Con todo se aprecia que tienen gran importancia, como para suplir la catequesis y conversión personal; que iban acompañados de abundantes ritos, como son: «La inhalación en la cara, la señal de la cruz en la frente, la imposición de manos sobre la cabeza»[15]. En cuanto a la entrega del «símbolo» sigue mante-

12. *De cognitione baptismi*, cap. 17: «Cum... quisque nolens ad cognitionem...». Y en el cap. 20: «Venientes volunt credere in Deum».

13. J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación*, 80; también *ibid.*, 51.

14. J. Pijuán, *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, 155.

15. *Liber ordinum*, col. 24ss; *De cognitione baptismi*, cap. 30-31, ed. J. Campos, p. 264. Cf. J. Pijuán, *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, 40-41.

niéndose y valorándose el rito de la entrega el domingo de ramos, y de la devolución, una vez aprendido de memoria, el jueves santo; pero en verdad la gran mayoría de los bautizandos, al ser niños, son incapaces de aprenderlo; los padres, que en su nombre lo reciben, serán los encargados de enseñárselo posteriormente[16]. Pero los testimonios dejan entrever que para el caso de los párvulos (niños crecidos), el aprendizaje del símbolo y el Padrenuestro se consideraba suficiente preparación para recibir el bautismo y alcanzar el reino de los cielos: «En sustitución de toda la ley, el símbolo de la fe y la oración dominical bastan a los párvulos de la Iglesia para conseguir el reino de los cielos, pues toda la amplitud de las Escrituras está incluida en la oración dominical y en la concisión del símbolo»[17].

4. *Celebración y ritos del bautismo*

El bautismo solemne forma parte de la celebración de la vigilia pascual, que comienza el sábado santo al atardecer. Reunida la comunidad cristiana en la catedral, después de la bendición del cirio y empezada la tercera lección, se organizaba la procesión al baptisterio, cuyas puertas habían estado cerradas desde el comienzo de la cuaresma, y se habían abierto el jueves santo[18]. Comienza con la bendición del agua a la que los testimonios hispanos dan gran importancia, y que se compone de tres partes: exorcismo, infusión del aceite en forma de cruz y bendición[19]. La razón de la

16. El *Liber ordinum,* col. 61 recoge estas hermosas palabras de exhortación: «Carísimos, recibid la regla de fe, que se llama símbolo; y cuando lo recibáis, escribidlo en el corazón, y repetidlo todos los días. Antes de dormir, al salir de casa, armaos del símbolo. Pues el símbolo nadie lo escribe para leerlo, sino para recordarlo, no sea que el olvido borre lo que no ofrece la lección».

17. San Isidoro, *Sententiarum libri tres*, lib. I, cap. 21.

18. Cf. la descripción de la ceremonia que hace el *Liber ordinum*, col. 217; Ildefonso, *De cognitione baptismi*, cap. 107, ed. J. Campos, p. 340. Cf. J. Bernal, *Los sistemas de lecturas y oraciones en la vigilia pascual hispana*: Hispania Sacra (1964) 283-287. Cf. J. Pijuán, *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, 55ss; A. Carpin, *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, 124-127; J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación*, 101-135.

19. *Liber ordinum*, col. 24: «His peractis, veniens sacerdos ad fontem, ecsuflat tribus vicibus, aut vas ubi baptizandus est infans, recitans hunc exorcismum, faciem ad occidentem tenens... Post haec dicit hanc benedictionem... Post hoc facit sacerdos de oleo benedicto crucem in fontem aut in vas ubi baptizaturus est, dicens: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti regnantis Deus in saecula saeculorum. Amen. Post mixtionem aquae et olei, dicit hanc benedictionem». Lo mismo san Ildefonso, *De cognitione baptismi*, cap. 109, ed. J. Campos, p. 342.

bendición la da Isidoro con estas palabras: «Invocado, pues, Dios, desciende el Espíritu santo sobre las aguas y las santifica, y reciben la virtud de limpiar, para que así como limpian el cuerpo, limpien también el alma manchada por los pecados»[20].

Sigue la renuncia y la profesión de fe que los candidatos hacen el sábado santo. Destacan la riqueza y variedad de textos que se proponen. La forma es normalmente interrogativa, y el *Liber ordinum* la describe así: «Y el sacerdote le interroga diciendo: '¿Renuncias tú, siervo de Dios, al diablo y a sus ángeles?'. Y responden los ministros (*respondetur a ministris*): 'Renuncio'. Se vuelve a preguntar: '¿Y a sus obras?'. ℟. 'Renuncio'. '¿Y a sus poderes?'. ℟ 'Renuncio'»[21]. Hay algunas variantes en las expresiones de renuncia: mientras Isidoro menciona al diablo, a sus pompas y a sus obras, otros testimonios (Martín de Braga, *Liber ordinum*, Ildefonso) añaden «y a sus ángeles». En cuanto a la profesión de fe, también se la propone en forma interrogativa, sobre las tres personas de la Trinidad[22]. San Ildefonso pondrá en relación esta confesión de fe con el misterio pascual y su expresión física en los peldaños de descenso-ascenso a la piscina bautismal[23].

El bautismo se recibe por inmersión en la piscina bautismal (en caso de que exista, pues donde no había se realizaba por infusión); inmersión que por lo general no era total sino parcial en los adultos (dadas las proporciones de la piscina), mientras que con los niños el ministro hacía la inmersión total[24]. Una originalidad de liturgia bautismal hispánica es la extensión de la costumbre de bautizar no con triple sino con única inmersión como forma de expresar su

20. *Etymologiae* I, 6.

21. *Ibid.*, col. 24. Parecido en san Ildefonso (*De cognitione baptismi*, cap. 3 y 110) y san Isidoro, que afirma: «Duae sunt pactiones credentium. Prima enim pactio est in qua renuntiatur diabolo et pompis et universae conversatione illius» (*De ecclesiasticis officiis*, 1, 2, c. 25). «...Qui id denuo apperit quod in lavacro iam pridem renuntiavit, id est, diabolo, pompis et operibus eius» (*Etymologiae*, 1, 8).

22. *Liber ordinum*, col. 24; san Isidoro, *De ecclesiasticis officiis*, lib. II: «Secunda pactio est qua se credere in Patrem et in Filium et Spiritum sanctum profitetur».

23. *De cognitione baptismi*, cap. 111: «Tres illi gradus in ascensum propter tria quae confitemur, Patrem et Filium et Spiritum et Domino nostro qui natus est de Spiritu sancto a Maria Virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus et sepultus, descendit ad infera, tertia die resurrexit vivus a mortuis...».

24. *Liber ordinum*, col. 24.

rechazo de la herejía arriana afirmando la divinidad de Jesucristo. Esta «fue una cuestión que preocupó el ánimo de los obispos españoles, desde mediados del siglo VI hasta el concilio IV de Toledo (a. 633): si la inmersión debía ser única o triple. En España, como fuera de ella, era costumbre unánimemente aceptada la triple inmersión como tradición apostólica. Pero, con la ocupación de la península por los visigodos, que trajeron consigo la herejía arriana, algunos católicos optaron por la inmersión única, a fin de distinguirse de los arrianos que practicaban la triple, para justificar la doctrina de la diversidad de naturalezas en la Trinidad; por ello los católicos optaron por la única inmersión, a fin de reafirmar la unidad de la naturaleza en la Trinidad de personas. Pero esto no se hizo de manera unánime y universal. De ahí la perplejidad y diferencia de opiniones... La respuesta positiva del papa (Gregorio, finales del siglo VI) afianzó de manera extraordinaria el uso de una sola inmersión, pero no tanto que lograra desplazar la triple»[25].

En cuanto a la fórmula era ya la indicativa, desligada de la profesión de fe que le precedía, como hemos visto. Nos la transmite el *Liber ordinum*: «Et ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, ut habeas vitam aeternam. Amen»[26]. Como explica san Ildefonso, si por una parte se recoge el mandato de Cristo de bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu santo (Mt 28, 19), por otra parte también se recoge su promesa de salvación eterna para cuantos crean en él (Jn 6, 47)[27]. De este modo, por el simbolismo del agua y la fe que se expresa se realiza la participación en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo: las aguas bautismales vienen a ser el sepulcro del hombre pecador y a la vez el seno en el que los bautizados nacen a la nueva vida[28].

25. J. Pijuán, *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, 64-66. En una consulta anterior de Profuturo de Braga al papa Vigilio (a. 538), éste defiende la triple inmersión (*Epist. ad Profut.*, 2; *Hispana*: PL 84, 831), por lo que esta costumbre es incorporada en los cánones del I concilio de Braga (a. 561), can. 5. Pero posteriormente fue san Leandro el que se dirigió al papa Gregorio quien respondió (a. 591) que era posible mantener los dos usos, señalando las ventajas de uno y otro. El simbolismo de la triple inmersión, dice, es doble: De una parte significa los tres días que estuvo Cristo en el sepulcro, y de otra las tres personas de la Trinidad. La simple inmersión pone de manifiesto la unidad de Dios. Una y otra forma pueden ser usadas según las costumbres de las Iglesias (*Epist. ad Leandrum*, 3; *Hispania*: PL 84, 834). Cf. J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación*, 117-118.

26. *Liber ordinum*, col. 32.

27. *De cognitione baptismi*, cap. 112.

28. *Ibid.*, 114: «Illi sane, qui ex utero matris Ecclesiae, id est, ex lavacri fonte per Spiritum sanctum genitos in adoptionem filiorum religioso amore excipiunt».

Respecto al tiempo o fechas de celebración del bautismo, la pascua es considerada por todos como la fecha por excelencia. Sin embargo, en Hispania reinó cierta confusión, no sólo sobre la fecha en que caía la pascua, sino también sobre las fechas en que debía celebrarse el bautismo. Así, el concilio de Gerona de 517 se refiere a las dos solemnidades de la pascua de resurrección y de la pascua de la natividad del Señor[29]. Y el concilio de Toledo del 633 reconoce que «suele haber en España, acerca de la celebración de la pascua, diversidad de opiniones...»[30]. Poco a poco, sin embargo, se viene a concretar como días destinados al bautismo solemne: pascua y pentecostés, según el claro testimonio de san Ildefonso: «La autoridad apostólica y de los Padres ha determinado que la celebración del bautismo tenga lugar sólo en los tiempos de pascua y pentecostés en las sedes de los legítimos obispos y en presencia de los mismos...»[31]. Esta norma, que vale especialmente para el bautismo solemne con adultos, no quiere decir, sin embargo, que no se pueda bautizar en otras fechas fuera de cuaresma, sobre todo a los niños, pues si por una parte se reconoce que puede bautizarse en caso de necesidad o peligro de muerte, por otro lado la misma liturgia hispana dispone de un ritual para la celebración del bautismo en todo tiempo u *Ordo baptismi celebrandus quolibet tempore*[32]. Como es sabido, al menos hasta el siglo VIII, perviven dos clases de bautismo: el solemne, que se celebraba en pascua-pentecostés, administrado en la catedral por el obispo, y en las parroquias por el presbítero encargado; y el sencillo o privado, en caso de necesidad y para los niños cuyos padres lo pidieran, que se celebraba en todo tiempo[33].

5. *Ritos posbautismales*

Al salir de la piscina bautismal tienen lugar, también en la liturgia hispana, algunos ritos que complementan y explicitan el bautismo: son la unción o crismación, la imposición de la mano, y en la Iglesia de Toledo la entrega del Padrenuestro.

29. *Concilio de Gerona*, can. 4, ed. J. Vives, p. 40.

30. *Concilio de Toledo del año 633*, can. 4, ed. J. Vives, p. 191.

31. *De cognitione baptismi*, cap. 108.

32. *Liber ordinum*, col. 24-36.

33. J. Pijuán, *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, 156.

a) *La unción o crismación*

Este rito tiene gran importancia en la Iglesia hispana. Casi todos los concilios (excepto el del Elvira) y testimonios hablan de él denominándolo: «crisma», «crismare»[34], «crismate ungere»[35], «unguenta sancti Spiritus»[36], «unguentum chrismatis»[37], «unctio chrismatis»[38]... Algunos autores hablan también del verbo «signare-consignare»[39], como san Isidoro (citando al papa Inocencio I)[40], o san Ildefonso que habla de «Spiritu signare, quod est digitus Dei et spiritale signaculum»[41]. De todo ello podemos deducir que el rito de la unción con el crisma también se hacía, al menos en algunos casos, acompañado del signo de la cruz. La descripción del rito que hace el *Liber ordinum* así lo confirma: «Chismat eum sacerdos, faciens signum crucis in sola fronte», a la vez que pronuncia la fórmula: «Signum vitae aeternae quod dedit Deus Pater omnipotens, per Iesum Christum filium suum credentibus in salutem. Amen»[42]. En cuanto a la bendición del crisma, ya desde el principio aparece como una función propia del obispo, que suele cumplir el jueves santo principalmente, como testifica el concilio I de Toledo (a. 400)[43]. Otra cosa es que no pocos sacerdotes de parroquias lejanas, encontraran dificultades en adquirir este crisma, y hasta algunos se atrevieran por ello a bendecirlo, como certifican los

34. *Concilio I de Toledo (a. 400)*, can. 20, ed. J. Vives, p. 24s.
35. *Concilio de Toledo del año 663*, can. 57, ed. J. Vives, p. 211.
36. San Paciano de Barcelona, *Epistola II*, ed. L. Rubio, *San Paciano. Obras. Edición crítica e introducción.*
37. Gregorio de Elvira, *Tract. in Cant. Cant.*: Corpus Christianorum XLIX, 174.
38. San Isidoro, *De ecclesiasticis officiis*: PL 83, 823.
39. Así Prisciliano, *Tract. VI*; Paciano de Barcelona, *Carta III*, ed. L. Rubio, p. 85; más tarde el concilio de Toledo del 673, can. 8, ed. J. Vives, p. 361.
40. *De ecclesiasticis officiis* L, 2: PL 83, 826.
41. *De cognitione baptismi*, cap. 66.
42. *Liber ordinum*, col. 24-35.
43. *Concilio de Toledo del año 400*, can. 20, ed. J. Vives, p. 24: «Aunque en casi todas las partes se observa que ningún otro fuera del obispo consagra el crisma, sin embargo, como ha llegado a nuestros oídos que en algunos lugares o provincias los presbíteros consagran, determinamos que de hoy en adelante nadie más que el obispo lo haga, y lo distribuya por las feligresías, debiendo venir de cada iglesia a presentarse al obispo antes del día de pascua diáconos o subdiáconos que lo lleven para ese día». Después de la aclaración del papa Inocencio I, en su *Carta a Decencio de Gubbio* sobre la competencia exclusiva del obispo a consagrar el crisma (a. 416), todas las iglesias imponen esta norma.

concilios de Sevilla (a. 619) o de Toledo (a. 653)[44]. Ahora bien, en cuanto a la administración o aplicación del crisma, la Iglesia hispana parece que no encontró dificultad en aceptar que, en ausencia del obispo y con el permiso de éste, fuera el mismo presbítero el que la hiciera, como explica el concilio de Sevilla (a. 619) y el concilio de Toledo (a. 653) cuando concreta que lo único prohibido a los presbíteros es «la consagración de los templos de Dios, la bendición del crisma y la colación de las sagradas ordenes»[45]. Y el mismo *Liber ordinum*, refiriéndose al bautismo de los niños dice: «Bautizado el niño..., le unge con el crisma el sacerdote haciendo la señal de la cruz sólo en la frente»[46]. Las dos unciones a las que aparecen aludir algunos documentos, más que un intento de imitar la liturgia romana, es una forma de aclarar la unción que da el obispo en la frente, cuando preside y administra él mismo, y la unción que da el presbítero cuando preside el bautismo, sencillo o solemne, con mandato y en sustitución del obispo[47].

Los autores han discutido sobre el sentido de las dos unciones posbautismales con el crisma de que hablan algunos testimonios, y en especial san Isidoro[48]. Mientras unos (Galtier, Havet) defienden el valor bautismal que para Isidoro tendría la crismación, a la que le atribuiría el efecto de santificación y de participación en el

44. *Concilio de Sevilla del año 619*, can. 7, ed. J. Vives, p. 168; *Concilio VIII de Toledo del año 653*, can. 7, ed. J. Vives, p. 280.
45. *Concilio VIII de Toledo del año 653*, can. 7, ed. J. Vives, p. 280.
46. *Liber ordinum*, col. 35.
47. J. Pijuán, *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, 90-93, analiza un texto de Eutropio, obispo de Valencia, en el que habla de dos unciones, preguntándose si no sería un intento de imitar a Roma. Creemos ciertamente que no, y nos inclinamos por la respuesta que el mismo autor ofrece, pero aclarando que la unción posbautismal que da el presbítero, por mandato y en sustitución del obispo, viene ser la misma que da el obispo cuando preside, es decir, lo que actualmente llamamos la «confirmación». Cf. nuestra opinión también en D. Borobio, *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, Bilbao 1980, 88-89. Un buen estudio sobre este aspecto: A. Mostaza Rodríguez, *El problema del ministro extraordinario de la confirmación*, Salamanca 1952, especialmente 24-39.
48. Así P. Galtier, *La consignation dans les églises d'Occident:* Revue d'Histoire Ecclesiastique XIII (1912) 257-301; Id., *Onction et confirmation*: *ibid.* XIII (1912) 467-476; P. de Puniet, *Onction et confirmation*: *ibid.* XIII (1912) 450-466; J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne* (Universitas Catholica Lovaniensis), Wetteren-Paris 1925; J. Havet, *Les sacrements et le rôle de l'Esprit-Saint d'après Isidore de Seville*: EphTeolLov XVI (1939) 32-93. Ultimamente, A. Carpin, *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, 141-180, ha sometido a revisión las opiniones de los diversos autores, ofreciendo una interpretación que parece plenamente aceptable.

sacerdocio y realeza de Cristo. Otros autores (De Puniet, Coppens) piensan que la segunda unción crismal tiene un valor confirmatorio, y que su efecto principal es el don del Espíritu santo. Después de revisar estas opiniones, A. Carpin llega a esta conclusión, que creemos más ceñida al pensamiento isidoriano: En primer lugar, las dos unciones posbautismales con el crisma de que habla Isidoro, se distinguen, porque la primera, aún estando reservada al obispo, la puede realizar también el sacerdote, aunque no en la frente, y siempre con el crisma consagrado por el obispo, y tiene un fuerte sentido cristológico (participación en el sacerdocio y realeza de Cristo). En cambio la segunda crismación, en la frente, va unida a la signación, sólo la puede realizar el obispo, y está más unida al rito de la imposición de manos que al bautismo, expresando de forma especial la donación del Espíritu santo. Pero, ¿qué relación guardan la crismación primera y la segunda (consignación)? Es evidente que en los dos casos, para san Isidoro, el «crisma» completa la realidad bautismal. Pero mientras la crismación primera completa la configuración del cristiano a Cristo, sacerdote y rey, la consignación completa el bautismo dando el Espíritu prometido por Cristo a los creyentes. La crismación no tiene un valor bautismal, en cuanto que no pertenece al bautismo sino al «chrisma». Para Isidoro, aquello que se refiere de modo particular al Espíritu santo, es algo distinto del bautismo, y se expresa sacramentalmente mediante el crisma. Puesto que la crismación y la consignación están en relación a la acción y al don del Espíritu santo, acompañan unidas a aquella realidad que Isidoro llama «chrisma»[49].

Así pues, las dos unciones a las que parecen aludir algunos documentos, más que un intento de imitar la liturgia romana, es una forma de aclarar la unción que da el obispo en la frente, cuando preside y administra él mismo, y la unción que da el presbítero cuando preside el bautismo, sencillo o solemne, con mandato y en sustitución del obispo. Podemos decir, como conclusión, que la Iglesia hispana dio gran importancia al rito de la unción con el crisma (en forma de cruz = consignación), y al permitir que los presbíteros administraran la primera unción posbautismal con el crisma, con permiso y en ausencia del obispo, no sólo mantiene más intacta la unidad de la iniciación, sino que hace partícipes a los presbíteros de la «acción confirmatoria», y se adelanta a lo que hoy ha sido aceptado como praxis normal[50]. Las expresiones *chrismare*, chrismate ungere», sobre todo, y también «signare», «consignare»... indican el rito a que se refiere. En cambio nuestras fuentes apenas usan el nombre «confirmatio-confirmare», y cuando lo hacen no es para referirse al rito de la unción, sino a la acción o al efecto de «confirmar», «completar» algo[51].

49. A. Carpin, *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, 179-180, también 152-156.

50. Nos referimos a la calificación que se da al obispo de «ministro originario» de la confirmación, y a la posibilidad de que delegue la administración del sacramento a alguno(s) presbíteros: *Código de derecho canónico*, can. 882-891

b) *Imposición de manos*

Otro de los ritos posbautismales atestiguados es el de la «imposición de la mano», aunque en relación con la importancia que se da al «crisma» pueda considerarse como relativamente secundario. De hecho, después del concilio de Elvira (c. 306)[52], hay que esperar a los testimonios del siglo VII para encontrar alusiones a este rito. De nuevo es el concilio de Sevilla (a. 619), en su canon 7, el que enumera, entre los ritos reservados al obispo después del bautismo, el de la imposición de manos. El mismo *Liber ordinum* dice que, después de la unción posbautismal, «se le impone la mano»[53]. San Isidoro, por su parte, afirma que «después el bautismo, por los obispos, se comunica el Espíritu santo, con la imposición de la mano»[54]. En el mismo sentido san Ildefonso escribe: «Oportunamente, después del bautismo, se da el Espíritu santo, con la imposición de la mano»[55].

Según el testimonio de san Ildefonso, una peculiaridad de la liturgia bautismal de Toledo parece fue la de la «entrega del Padre nuestro», que se trasladó a este momento posbautismal, con el fin de estimular la instrucción acerca de su contenido, especialmente en los niños[56]. Por eso afirma: «Después del baño de la fuente,

51. Es el caso del *concilio de Barcelona* de año 599, can. 2, ed. J. Vives, p. 159. O el *Liber ordinum*, col. 102-103, que dice cómo después de la unción impone la mano «et dicit orationem confirmationis»... Cf. J. Pijuán, *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, 85.

52. *Concilio de Elvira*, can. 38, 77, ed. J. Vives, p. 8 y 15.

53. *Liber ordinum*, col. 35.

54. *De ecclesiasticis officiis*, lib. 2, 27: PL 83, 824. Y en sus *Etymologiae*, lib. 6 explica: «Imposición de manos: se hace así, pues por ella se invita al Espíritu santo...».

55. *De cognitione baptismi*, cap. 129. Para Ildefonso el gesto no se fundamenta tanto en los Hechos de los apóstoles, cuanto en el comportamiento de Jesús con los niños: «Manus impositionis ipsa veritas, quae per se vitam vocat, per se dedit exemplum», *ibid.*, cap. 128. Cf. J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación cristiana*, 124-130.

56. J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación cristiana*, 129-130; J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romano-visigótica*, 294, nota 147.

después de la novedad de vida, después de la unción del Espíritu, el bautizado debe ser enseñado a orar con las palabras de la verdad», puesto que son totalmente diversas desde este momento sus relaciones con Dios[57]. Pensamos, no obstante, que del testimonio de san Ildefonso puede ciertamente afirmarse que ponía especial énfasis en la explicación del Padrenuestro a los bautizados, sobre todo niños; pero no que la «entrega» se realizara en este momento posterior, ya que los textos no hablan de «tradere» sino de «docere».

Otro rito, que parece se extendió poco a poco en Hispania fue el de la «vestidura blanca», ya que, si bien la mayoría de testimonios no hablan de él, el *Liber ordinum* lo afirma expresamente, como rito que precede a la comunión en el caso de los niños: «Post haec velantur a sacerdote infantes ipsi qui baptizati sunt caput: quo peracto, communicat eos»[58].

c) *Eucaristía bautismal*

Todo concluye con la introducción del neófito a formar parte de la comunidad, participando en la eucaristía que recibía bajo las especies de pan y de vino, si era adulto, y bajo la especie de vino si era niño. Tanto Ildefonso de Toledo, que afirma que después de los ritos posbautismales «conviene acercarse a la refección espiritual»[59], como el *Liber ordinum* («quo peracto, communicat eos»), testifican esta praxis, común en toda la Iglesia en esta época. Más aún, san Ildefonso dedica tres extensos capítulos a explicar el sentido de la eucaristía, quizás dando a entender que, antes de la participación, tenía lugar una breve catequesis[60]. En la eucaristía se celebra y expresa todo el misterio del amor de Dios a los hombres, y es a la vez «mysterium fidei» y «mysterium pacis et unitatis»[61].

57. *De cognitione baptismi*, cap. 132. Y en el cap. 136: «Post regenerationem nativitatis spiritalis, post gratiam caelestis unctionis, post doctrinam dominicae orationis». En el mismo sentido parecen hablar las *Homiliae Toletanae*, ed. G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, 1, 411. Citado por J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación cristiana*, 129.

58. *Liber ordinum*, col. 35. Según el Ritual que recoge M. Férotin, col. 35, nota, la fórmula que acompañaba a este rito era: «Accipe tibi vestem nuptialem quam praesentes ante tribunal Domini Nostri Iesu Christi in vitam aeternam».

59. *De cognitione baptismi*, cap. 136.

60. *Ibid.*, cap. 136-138.

61. *Ibid.*, cap. 138: «Dominus Christus voluit mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecrati... Qui accipit mysterium unitatis, et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se».

Todavía en esta época se señala un breve tiempo de «mistagogia», puesto que se pide que los neófitos acudan después algunos días a la asamblea, vestidos con sus túnicas blancas. Según san Ildefonso, «cumplidos del todo los misterios predichos, el neófito acudirá sin falta por algunos días a las asambleas y coros de la iglesia, vestido de túnica blanca»[62]. El *Liber ordinum*, por su parte, afirma que al tercer día el neófito es presentado al sacerdote, que le bendice pidiendo al Señor que confirme en él la gracia recibida y la lleve a su plenitud[63].

6. *Teología bautismal en la Iglesia hispana*

Los dos autores que más aportan al respecto son Isidoro de Sevilla e Ildefonso de Toledo[64]. Señalamos sus aspectos más relevantes.

a) *Bautismo e historia de la salvación*

Los Padres hispanos gustan resaltar el sentido que el bautismo tiene en el interior de la historia de la salvación. Mientras san Isidoro utiliza abundantemente las figuras del antiguo testamento, como anunciadoras de las realidades del nuevo testamento (Cristo-Iglesia-Bautismo)[65]; san Ildefonso recurre más a la dinámica que se manifiesta en las grandes etapas de la historia de la salvación, para situar el bautismo en continuidad salvífica.

62. *Ibid.*, cap. 139.

63. *Liber ordinum*, col. 35-36

64. Tenemos en cuenta, sobre todo, las investigaciones citadas de J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda*, especialmente 61-76; J. Pijuán, *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, especialmente 103-154; A. Carpin, *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, especialmente 109-140. Para evitar la sobrecarga de lugares de referencia, citaremos sólo aquellos que juzgamos más significativos. Y sólo cuando los citamos por primera vez referiremos la edición que utilizamos.

65. Dice al respecto A. Carpin, *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, 111: «Analizzando le opere di Isidoro abbiamo avuto modo di constatare come l'autore ama spesso riferirse all'antico testamento nel quale scorge figure, simboli, immagini ('tipi') del battesimo. La ragione di ciò stà nel fatto che Isidoro, al seguito dei Padri e della stessa Scrittura (cf. 1 Cor 10, 1-11; 1 Pe 3, 20-21) colloca le realtà cristiane nel contesto dell'intera economia salvifica, interpretando l'antico testamento in chiave 'tipologica' rispetto al nuovo».

San Isidoro destaca el agua como «figura» de la salvación, explicando el sentido de las aguas primordiales de la creación (Gén 1–2), de las aguas del diluvio (Gén 6, 13) y de las aguas del mar Rojo (Ex 19)[66].

San Ildefonso, por su parte, se preocupa de centrar el bautismo, en la dinámica de la historia de la salvación, destacando más globalmente las diversas etapas de esta historia[67]: creación por amor, tragedia del pecado del primer hombre, salvación en y por Cristo, continuación y realización de esta salvación en la Iglesia por el bautismo.

b) *Cristo, origen del sacramento del bautismo*

Es evidente que los planteamiento de nuestros testimonios respecto a la «institución» de los sacramentos distan mucho de los posteriores de la escolástica. Sin embargo es constante el reconocimiento de la sacramentalidad del bautismo. Ya Paciano de Barcelona (s. IV) habla de «sacramento del bautismo y de la crismación»[68], mientras Siagrio (s. V) insiste en la unicidad del sacramento del bautismo[69]. Los concilios del siglo VII también aplican al bautismo el término «sacramentum»[70]. Pero son especialmente san Isidoro y san Ildefonso los que hablan de «sacramento del bautismo», y además nos explican el fundamento de esta sacramentalidad.

San Isidoro: el bautismo «sacramento». San Isidoro, al definir lo que es sacramento, se refiere expresamente al bautismo[71]. En el bautismo actúa Dios con un poder secreto y sagrado («unde et

66. *Quaestiones in Vetus Testamentum. In Gen.* 1, 12: PL 83, 211; *Etymologiae* VI, 19, 54: PL 82, 256.

67. Por eso en su *De cognitione baptismi* dedica once capítulos íntegros a este tema: cap. 1-11: PL 96, 112ss.

68. *Ibid.*, ed. L. Rubio, p. 171, 175.

69. *Sermo de fide catholica*: PL 39, 2183: «Baptisma unum tenemus quod iisdem sacramenti verbis in infantibus quibus etiam in maioribus esse celebrandum».

70. *Concilio IV de Toledo* (633), can. 6, ed. Vives 191; *Concilio X de Toledo*, can. 1, p. 308...

71. *Etymologiae* VI, 19, 39: PL 82, 255: «Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intellegatur, quod sancte accipiendum est. Sunt enim sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis. Quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur».

a secretis virtutibus, vel a sacris sacramenta dicuntur»). Y este poder es sobre todo el Espíritu santo, que permanece en la Iglesia y obra misteriosamente un efecto de santificación en aquellos que lo celebran. La razón de su sacramentalidad radica, según san Isidoro, en que el mismo Señor quiso que el agua material, en la actúa el Espíritu por una secreta virtud, fuera el signo visible de la gracia de salvación[72]. Cristo no sólo está anunciado en las figuras bautismales del antiguo testamento: Adán, Noé, Isaac, Moisés, Aarón, Josué, Naamán[73], sino que también se ha sometido al bautismo en el Jordán (Mt 3, 11), ha anunciado un nuevo bautismo en el agua y el Espíritu (Jn 3, 5), y ha dado el mandato de bautizar (Mt 28, 19)[74].

San Ildefonso: bautismo de Juan y bautismo de Jesús. San Ildefonso, por su parte, no nos ofrece una definición tan precisa de sacramento, pero profundiza más que san Isidoro en la relación del «sacramentum regenerationis» o bautismo cristiano, con el bautismo de Cristo y con el bautismo de Juan. Es precisamente en esta diferencia donde encuentra el fundamento del sacramento del bautismo[75]. Las diferencias que encuentra entre un bautismo y otro son éstas: el bautismo de Juan es provisional y profético; el bautismo de Jesús es definitivo y escatológico; el bautismo de Juan es sólo figura de la verdad («veritatis figura»), el de Jesús es verdad plena («veritas»); el de Juan exhorta a la penitencia y conversión pero no perdona los pecados, el de Jesús además perdona realmente los pecados; Juan bautiza sólo en agua, Jesús bautiza además en Espíritu y en fuego...[76]. La oposición no está en el mismo signo, sino en el personaje, en la misión, en la eficacia de salvación. En

72. *Etymologiae* VI, 18, 49, refiriéndose al bautismo, dice: «Invocato enim Deo, descendit Spiritus sanctus de caelis, et medicatis aquis, sanctificat eas de semetipso; et accipiunt vim purgationis, ut in eis et caro et anima delictis inquinata mundetur».

73. Cf. sobre todo las *Quaest. in Vetus Testamentum*: PL 83, 216ss. Cf. A. Carpin, *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, 114-115.

74. Cf. los comentarios sobre todo en *De ecclesiasticis officiis* II, 25, 1ss: PL 83, 820ss.

75. Estudia este aspecto en el *De cognitione baptismi*, cap. 14 al 16: PL 96, 116-118.

76. Por ejemplo, en el cap. 14 dice refiriéndose al bautismo de Juan: «Cuius baptismus veritatis figura, non veritas esset, qui peccatores ad poenitentiam commoneret, non qui remissionem peccatis inferret». Y en el cap. 15, una vez que se inaugura el bautismo de Jesús: «Deinde quiescit baptismus Ioannis, quia erat in veritatis umbra et inchoavit baptismus Christi, qui est veritas».

el bautismo de Jesús en el Jordán, las mismas aguas quedan «consagradas» para todos los bautismos que seguirán en su nombre. En efecto, Jesús mismo va a ser quien prolongue su acción purificadora y salvadora por las aguas del bautismo, ya que: «Nunquam cessat baptizare qui nunquam cessat mundare. Usque in finem saeculi Iesus baptizat, quia ipse mundat»[77]. Siguiendo y explicitando el pensamiento de Agustín, insistirá en que Cristo es el verdadero ministro del bautismo, aunque de forma original. Por una parte sólo él bautiza, porque sólo él purifica; pero por otra no es él el que bautiza, porque no es él quien introduce en el agua[78]. Y, sin embargo, se puede decir que él bautiza externamente («baptizat extrinsecus»), porque de una vez para siempre entregó su vida por la Iglesia para lavarla y purificarla mediante el baño de agua (Ef 5, 25); y también que bautiza internamente («baptizat intrinsecus»), porque lo hace por la infusión y transformación del Espíritu[79]. Por tanto, el bautismo es sacramento eficaz porque tiene su origen en Cristo, porque en él sigue Cristo purificando, porque se fundamenta en el acontecimiento externo de su entrega pascual, porque se realiza en el Espíritu transformante, porque él sigue siendo el ministro principal. Por eso concluye: «Así que sea bueno o malo el siervo que bautiza como ministro, el que recibe el bautismo sabe que no lo recibe sino de aquel que se reservó para sí el derecho de bautizar»[80].

c) *Bautismo y gracia en el Espíritu santo*

La doctrina común de que el bautismo es eficaz, no en virtud del mismo elemento natural del agua, ni en virtud de los méritos o fe del ministro y del sujeto, sino en virtud de Cristo, verdadero ministro «interno», que sigue actuando en la fuerza del Espíritu, y a través de la mediación de la Iglesia..., es afirmada con algunos aspectos que la enriquecen por nuestras fuentes.

San Isidoro expresa con elocuencia esta acción del Espíritu santo sobre las aguas[81] de manera que con su «medicina» y virtud

77. *De cognitione baptismi*, cap. 16.
78. *Ibid.*, cap. 16. Cf. san Agustín, *Tractatus in Ionan. ev.*, 15, 3: PL 35, 1513.
79. *De cognitione baptismi*, cap. 16.
80. *Ibid.*, cap. 16.
81. *Etymologiae* VI, 19, 41: PL 82, 255. Y más adelante continúa: «Unde seu per bonos seu per malos ministros intra Dei Ecclesiam dispensatur, tamen quia sanctus Spiritus mystice illa vivificat, qui quondam apostolico in tempore

puedan ser aguas purificadoras y santificadoras: «Invocato enim Deo, descendit Spiritus sanctus de caelis, et medicatis aquis, sanctificat eas de semetipso; et accipiunt vim purgationis, ut in eis et caro et anima delictis inquinata mundetur»[82]. También san Ildefonso se refiere a esta presencia transformadora y santificante del Espíritu, relacionándola con el misterio pascual[83]. En realidad, es el Espíritu el que da (hace) el agua bautismal, y a la vez es este agua la que nos da el Espíritu, es decir, la que purifica y santifica al bautizado[84].

Desde esta presencia y acción del Espíritu, es preciso explicar los diversos efectos de gracia que los testimonios atribuyen al bautismo, como son: la liberación de la esclavitud del pecado y de las cadenas del demonio; la purificación y el perdón del pecado original y de los pecados actuales; la participación en el misterio pascual, con-muriendo y con-resucitando con Cristo; la participación en la misa vida de la Trinidad en cuyo nombre se recibe el bautismo; la generación y la filiación divina; nos reviste, nos conforma, y nos hace pertenecientes a Cristo, que nos «marca» con su sello («character»); nos hace miembros y pertenecientes a la Iglesia...

d) *Bautismo e Iglesia*

Nuestros testimonios se refieren a la Iglesia en relación con el bautismo desde diversas perspectivas. La Iglesia se encuentra ya anunciada en las figuras veterotestamentarias[85].

La Iglesia, en efecto, ejerce una función de mediación maternal imprescindible en el bautismo, acogiendo, acompañando, catequizando, e iniciando a lo largo de todo el proceso catecumenal de preparación, a los candidatos al bautismo. Ella es como la madre espiritual que engendra, nutre y da a luz a los nuevos hijos de Dios y de la Iglesia, como bien afirmaba Baquiario: «De cuius filiis hoc dicitur? Nonne Domini nostri Iesu Christi, quos ecclesiastici fontis

visibilibus apparebat operibus, nec bonorum meritis dispensatorum amplificantur haec dona, nec malorum adtenuantur...», *ibid.* VI, 19, 42.

82. *Etymologiae* VI, 19, 49. Cf. A. Carpin, *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, 133-135.
83. *De cognitione baptismi*, cap. 109: PL 96, 157.
84. San Isidoro, *Etymologiae* VI, 19, 48 y 54; VII, 3, 27-28...
85. Cf. el escrito de san Isidoro, *Quaest. in Vetus Testamentum*. Cf. A. Carpin, *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, 115-117.

uterus et secreti ac perplexi vulva mysterii parturivit; quos natos crucis cuna suscepit, Evangelii mamilla lactavit. Vis scire quia baptizati, non cathecumeni filii appellantur»[86]. San Isidoro insiste en este aspecto de diversas maneras: a través de la mediación de la Iglesia el hombre se acerca y se encuentra con Cristo; la Iglesia acoge anunciando la Palabra, sostiene con la ayuda de sus ritos, da testimonio con su vida, ilumina la mente y el corazón con su fe («traditiones»)...[87]. Por eso mismo, también para Isidoro, como para san Agustín, sólo la Iglesia católica puede dar el verdadero bautismo y la salvación de Cristo, porque sólo ella tiene la verdadera fe que viene de Cristo. El bautismo fuera de la Iglesia (herejes) podrá ser válido, pero no fructuoso[88]. Para san Ildefonso la eclesialidad se manifiesta sobre todo en la ministerialidad, es decir, en la intervención de los ministros de la Iglesia, por los que Cristo sigue ejerciendo su ministerio bautismal[89].

Para Ildefonso, la Iglesia no sólo es mediadora que conduce al catecúmeno hacia el bautismo, sino que la unión a la Iglesia es también la finalidad del bautizado[90]. Y es esta comunidad la que engendra y a la vez se responsabiliza del crecimiento de la fe de sus hijos, «no sólo con el ejemplo, sino también con sus palabras»[91]. Pues el bautizado está destinado a formar parte activa del cuerpo de la Iglesia, desarrollando su don y sus funciones (1 Cor 12, 8-10)»[92].

De este modo, la Iglesia aparece a la vez como mediadora y fin de la iniciación. Si la Iglesia «hace» el bautismo porque es la necesaria mediadora bautismal, el bautismo «hace» la Iglesia porque por el bautismo la Iglesia crece, se edifica, se santifica[93].

86. Baquiario, *De reparatione lapsi*: PL 20, 1061.

87. *Quaest. in Vetus Testamentum. In Is.* 3, 2, 4: PL 83, 371-372; *De ecclesiasticis officiis* II, 23, 1-5: PL 83, 815-817; *Etymologiae* VI, 19, 58: PL 82, 257.

88. *De ecclesiasticis officiis* II, 25, 9-10; *Sent.* I, 22, 1: PL 83, 588; *Quaest. in Vetus Testamentum. In Gen. 7, 15...*

89. *De cognitione baptismi*, cap. 15-16

90. *De cognitione baptismi*, cap. 72-77, donde explica las diversas notas de la Iglesia.

91. *Ibid.*, cap. 114.

92. *Ibid.*, cap. 125.

93. *Quaest. in Vetus Testamentum. In Gen.* 25, 33; *In Lv.* 1, 2; 6, 5; *De ecclesiasticis officiis* II, 25, 6,10... Cf. A. Carpin, *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, 135-136.

e) *Bautismo y fe*

Aunque el aspecto de la fe está presente en nuestros testimonios, ahora no se insiste tanto en la conversión y fe personal del catecúmeno, como en los siglos anteriores, sino más bien en la fe eclesial, en la apertura a la enseñanza que se significa en las «traditiones» (símbolo, Padrenuestro...), en el puesto que los padrinos tienen en la necesaria educación de la fe de los niños que son bautizados, en la necesidad o no de fe en los ministros, en el conflicto de fe con los herejes y con aquellos que vienen «nolentes».

San Isidoro se refiere a la respuesta y opción de fe personal, cuando comenta las renuncias y la profesión de fe[94]. Quien renuncia al demonio y el pecado, y confiesa su fe en Dios, está optando por Cristo, y eligiendo a Cristo como norma y valor fundamental de su vida. San Ildefonso, por su parte, se refiere a la fe en diversos lugares. Ya el capítulo 19 lo dedica a tratar sobre la «apertura de la puerta de la fe», insistiendo en que la fe es un don de Dios en Cristo, ya que sólo él «abre los corazones de los creyentes, en virtud de la divinidad que tiene unida». Partiendo de la frase «Yo soy la puerta. Si alguno entrare por mí se salvará» (Jn 10, 9), dice que aquellos que vienen al catecumenado «comienzan a abrirse a los inicios de la fe para aquel a quien, regenerado por el bautismo, después de la recepción del Espíritu santo, se entregue Cristo por la participación del cuerpo de Cristo»[95]. Este descubrimiento y entrega del catecúmeno a Cristo, tiene un momento decisivo en la «entrega del símbolo», cuando recibe la «regla de la fe ortodoxa», de manera que «a tenor de esta se manifieste tanto en la fe como en las obras, una vez regenerado por el bautismo que purifica»[96]. Y es que el símbolo a la vez que contiene «lo que se ha de creer», suscita y confirma la verdadera «creencia» o actitud radical de fe del bautizando quien, al decir «creo», está diciendo: «Tengo creencia, es decir, reconozco como verdadero lo que oigo como desconocido»[97]. Pero el momento culminante de este compromiso de

94. *De ecclesiasticis officiis* II, 25, 5: PL 83, 821. Cf. A. Carpin, *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, 129.

95. *De cognitione baptismi*, cap. 19: PL 96, 119.

96. *Ibid.*, cap. 31.

97. *Ibid.*, cap. 35 y 36 y 37. Después de explicar cada una de las verdades contenidas en el símbolo, concluye en el cap. 97: «Consignadas por orden todas estas verdades que pertenecen a la regla de la única fe santa, tanto como aquellas que están comprobadas como coherentes con plena seguridad con la misma fe,

fe es cuando ya se «desciende las gradas de la fuente» y se expresan públicamente las renuncias y la creencia. Se trata de dos compromisos muy serios: «De duabus pactionibus abrenuntiationis et credulitatis»: «El primero, cuando se renuncia al diablo... El segundo, por el que se confía a Dios en el nombre de la Trinidad, para que, manteniendo la fuerza de su amor, permanezca con él en su alabanza por siglos sempiternos»[98].

f) *Bautismo y vida cristiana*

Sin duda nuestros testimonios son muy conscientes de que el bautismo no es el final sino el principio de una vida cristiana, destinada y llamada a crecer. Esta conciencia es tanto más fuerte cuanto que el bautismo de niños es algo ya generalizado, y queda por delante toda la tarea de una transmisión de la fe por parte de la comunidad (padrinos, padres), y de un compromiso personal por parte del sujeto. La nueva vida recibida por la participación bautismal en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo, consiste en la actualización cotidiana de este con-morir y con-resucitar con él. San Isidoro habla de ello sobre todo cuando se refiere al rito de la «vestidura», que significa un ser revestido de Cristo, y en consecuencia un compromiso de conducir una vida según Cristo[99].

San Ildefonso insiste no sólo en la responsabilidad comunitaria posterior al bautismo, sino también en diversos consejos de vida cristiana para a los bautizados. Aquellos que son recibidos con amor en el seno de la madre Iglesia por el bautismo deben ser instruidos antes y después del bautismo: «...Es preciso que antes de ser bautizados y después de que lo fueren los instruyan en adelante no sólo con el ejemplo, sino también son sus palabras»[100]. Esta responsabilidad, añade, afecta a ambos sexos, puesto que ambos son bautizados y tienen derecho a ello: «Y así como renacen de la fuente ambos sexos, así ambos sexos que reciben a los renacidos

y que conviene instruir en ellas a los competentes después del catecumenado, se viene a la fuente, como al mar Rojo...».

98. *Ibid.*, cap. 111. Recoge en este texto lo mismo que decía san Isidoro en *De ecclesiasticis officiis* II, 25, 5.

99. *Quest. in Vetus Testamentum. In Lv.* 14, 2; *De ecclesiasticis officiis* I, 32, 3-6: «Propter ipsum ergo initium novae vitae, ad quam transimus, et propter novum hominem, quem iubemur induere... propter hanc ergo vitae novitatem primus mensis in anni mensibus celebrationi huic attributus est, nam et ipse dicitur mensis novorum...».

100. *De cognitione baptismi*, cap. 114.

deben poseer la práctica de la enseñanza de salvación. Incluso deben tener conciencia de que son garantes de ella, pues responden por ellos que renuncian al diablo... afirmando que ellos creen en el nombre de la Trinidad». Se trata de un compromiso por las dos partes, al que no pueden ni deben renunciar: «Por eso, tanto los que reciben como los que son recibidos por ellos, deben guardar con toda escrupulosidad el pacto que hicieron con Dios en el sacramento del bautismo, para que, en cuanto guardan lo que está preceptuado en la regeneración, reciban lo que está prometido en la remuneración»[101]. Según Ildefonso, los bautizados deberán expresar este compromiso con su participación en la vida de la comunidad, que se significa con su presencia en la asamblea los días posteriores a la pascua (según él, domingo, lunes y martes), vestidos de blanco[102].

101. Ibid., cap. 114.

102. *De cognitione baptismi*, cap. 142: «Sermo dicendus ad infantes de tertia post Pascha propter albas tollendas».

EL BAUTISMO EN LA IGLESIA FRANCO-GERMANICA (-ROMANA) EVOLUCION POSTERIOR (s. VI-XII)

El capítulo anterior nos ha situado en la época a la que nos referimos, por lo que sólo pretendemos ahora señalar los aspectos más salientes de una situación de evolución y tránsito, que afecta a toda la Iglesia occidental[1]. Las fuentes principales de la época son las siguientes: el *Ordo romanus XI* y el *Ordo Romanus 50* para la liturgia romana[2]; el *Missale gallicanum vetus* y el *Missale gothicum* para la liturgia galicana[3]; y el *Liber sacramentorum gellonensis*, el *Sacramentario gregoriano Hadriano*, y el *Pontifical romano-germánico* para la liturgia franco-germánica en la época carolingia[4].

1. Téngase en cuenta la bibliografía citada en el cap. 4. Cf. además las síntesis ofrecidas por R. Cabié, *La iniciación cristiana*, en A. G. Martimort, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1987, 626ss; A. Nocent, *I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana*, en Varios, *Anamnesis: I sacramenti. Teologia e Storia della celebrazione*, Genova 1986, 61-68; B. Kleinheyer, *Sakramentliche Feier* I. *Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, en Varios, *Gottesdienst der Kirche* (Handbuch der Liturgiewissenschaft 7, 1), Regensburg 1989, 96-136.

2. Ed. M. Andrieu II, 363-447.

3. *Missale gallicanum*, ed. L. C. Mohlberg-L. Eizenhofer-P. Siffrin, Roma 1958; *Missale gothicum*, ed. L. C. Mohlberg, Roma 1961.

4. *Liber sacramentorum gellonensis*, ed. A. Dumas-J. Deshusses, Turnhout 1981; *Sacramentario gregoriano hadriano*, ed. J. Deshusses, Freiburg 1971-1982; Id., *Le «supplément» au sacramentaire grégorien*: ALW 9 (1965) 48-71; C. Vogel-R. Elze, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, Città del Vaticano 1963.

1. *La liturgia romana*

Además del fenómeno ya señalado en otros momentos del aumento del número de escrutinios, que pasa de tres a siete, y del traslado de dichos escrutinios a días entre semana; hay que indicar que, a las entregas del símbolo y el padrenuestro, se añade una nueva «traditio»: la de los evangelios. Todo ello refleja sin duda un cambio de situación, según la cual la mayoría de los bautizados ya no son adultos sino niños, y de algún modo se intenta suplir la capacidad de preparación y respuesta personal con la multiplicación de ritos (escrutinios) que expresen la acción de Dios y el compromiso de la comunidad, así como la responsabilidad de los padres en enseñarles el evangelio[5].

El mismo fenómenos se manifiesta en el cambio de fórmula bautismal: mientras antes era trinitaria interrogativa y pedía la respuesta del sujeto («Credis...? ℟ Credo»), ahora viene a ser una fórmula indicativa pronunciada sólo por el ministro, ya que el bautizado niño no es capaz de responder y tiene un papel pasivo[6].

Aunque la liturgia bautismal que se propone tiene lugar teóricamente en la vigilia pascual, presidida por el obispo, aparecen ya claros indicios de que esto viene a ser como el ideal de referencia más que la realidad pastoral, ya que casi todas las ceremonias tienen por centro el «presbítero», que lógicamente celebra en su propia parroquia[7]. Esto es indicio, tanto de que la iniciación se celebra en las respectivas comunidades, como de que esta celebración ya no está reducida al momento de la vigilia pascual, sino que se extiende también a otros tiempos, como pentecostés, especialmente en casos de enfermedad[8].

2. *La liturgia galicana*

Testimonio importante de esta liturgia es Cesáreo de Arles (primera mitad del s. VI), quien en sus escritos manifiesta la situación

5. Cf. A. Chavasse, *Le carême romain et les scrutins prébaptismaux avant le IX siècle*: RSR 35 (1948) 325-381.

6. Esta fórmula aparece en la iniciación de los enfermos que nos transmite el *Sacramentario gregoriano*, n. 982, t. I: «Ille, talis, baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti».

7. *Ordo Romanus II*, ed. M. Andrieu, *Les ordines romani du haut moyen-âge* II, Louvain 1948, 409-412.

8. Cf. B. Kleinheyer, *Die Feiern der Eingliederung*, 104-107.

de una generalización del bautismo de niños, y a la vez la extensión de la celebración a otros momentos, además de pascua: «Siempre que se acercan fiestas de santos, los que desean bautizar a alguno de los suyos deben acudir a la iglesia unos diez días antes, o por lo menos una semana antes, con los bautizandos, y presentarse para la unción con óleo y la imposición de la mano... Aunque es mejor dejar los bautismos para la solemnidad pascual, sin embargo, a causa de la fragilidad humana y sobre todo en el caso de catecúmenos enfermos, no se puede rehusar el don del bautismo»[9]. Esto hará que se comience a poner especial énfasis en los padrinos, como advierte el mismo Cesáreo: «Los que van a recibir niños pequeños, que digan ellos mismos el símbolo en lugar de aquellos o que lo hagan decir por otros... En cuanto a los que vais a recibir, una vez bautizados, corregidlos siempre»[10].

Los ritos que destacan en la liturgia galicana son, además de una signación y una exuflación exorcística, una unción y una imposición de la mano antes del bautismo (que más tarde desaparece); la fórmula bautismal indicativa; y la unción con el crisma después del bautismo que vendrá a recibir por primera vez (con Fausto de Riez) el nombre técnico de «confirmatio», señalando el rito reservado al obispo; y el lavatorio de los pies[11].

3. *La liturgia franco-germánica (-romana)*

Es bien conocido el fenómeno del envío, recepción y adaptación de la liturgia romana al reino franco, que se verifica a partir del siglo VIII, y el enriquecimiento que esto supone para la misma liturgia romana[12]. El papa Adriano I envía a Carlomagno el llamado «sacramentario gregoriano», para su utilización. Pero al resultar insuficiente para el uso de los presbíteros, que necesitan mayores adaptaciones, se elabora el llamado *Suplemento de Alcuino*[13]. La

9. *Sermo* 225, 6, ed. G. Morin, II, 891.

10. *Sermo* 130, 5, ed. G. Morin, I, 537-538.

11. Cf. L. A. van Buchem, *L'homelie pseudoeusebienne de Pentecôte. L'origine de la «confirmatio» en Gaule meridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez*, Nijmegen 1967; M. P. Vanhengel, *Le rite et la formule de la chrismation postbaptismale en Gaule et en Haute-Italie du IV au VIII siècle d'après les sacramentaires gallicans*: SacrEr 21 (1972-73) 161-222.

12. Cf. por ejemplo, B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma 1977.

13. Cf. J. Deshusses (ed.), *Le sacramentaire grégorien*, 63-70.

época carolingia supone, pues, una introducción en Galia de la liturgia romana, que tiene sus consecuencias, también en lo que respecta a la iniciación cristiana. Así, ya un *Capitulario* del 789 manda a los obispos que bauticen según la costumbre romana («ut secundum morem romanum baptizent»)[14]. El mismo emperador se erige en promotor de la reforma, y en unificador de los ritos, sobre todo bautismales. En una encuesta a los metropolitanos de su territorio, pregunta sobre el modo de celebrar el bautismo, lo que da lugar a unas respuestas que determinarán el «ordo» a seguir en adelante[15]. El proceso posterior de este ritual lo resume perfectamente J. Cabié, cuando dice: «Los nuevos usos se presentan bajo la forma de un *Ritual*, en una compilación denominada *Ordo Romanus antiquus* (*Ordo 50 de Andrieu*), que incorporó el antiguo *Ordo XI* enriquecido con algunas adiciones galicanas, y que a su vez se halla insertado en el *Pontifical romano-germánico*, originario de Maguncia hacia el 950. Este libro renano fue introducido en Roma por los otones: fue varias veces copiado y retocado, hasta la aparición de los textos que se agruparon con el nombre de *Pontifical del siglo XII*[16].

Pero, ¿cuál fue entonces el Ritual que se impuso, y cuáles los cambios que en esta época se verificaron?

—Puesto que el bautismo de niños se da como general, se acepta la costumbre de una iniciación colectiva, con ocasión de las grandes festividades, sobre todo pascua y pentecostés.

—Se proponen dos formas de celebrar: una espaciando los diversos grados a lo largo del año litúrgico, sobre todo conforme a la disciplina de los siete escrutinios. Y otra, concentrando en una única ceremonia todas las etapas y ritos: renuncias y profesión de fe, ritos de entrada al catecumenado, exorcismos, «catechizatio» (indica lo que se hacía el sábado santo), sacramentos[17].

—En cuanto a las peculiaridades rituales es de señalar lo siguiente[18]:

14. *Duplex legislationis edictum*, 23, ed. A. Boretius, *Capitula regum francorum* I, Hannover 1881, 64.

15. *Interrogatio Karoli Imperatoris (a. 812)*, en I. M. Hanssens (ed.), *Amalarii opera liturgica omnia* I (Studi e Testi 138), Città del Vaticano 1948, 235ss. Cf. el texto también en PL 105, 223-240.

16. J. Cabié, *La iniciación cristiana*, 630.

17. *Pontifical romano-germánico* II, 24-40, 93-94, 101-102 y 155-164; *Ordo 50*, ed. M. Andrieu V, 25ss. Cf. *Sacramentarium Fuldense saeculi X*, ed. G. Richter-A. Schönfelder, Fulda 1912, 343-353.

18. Cf. B. Kleinheyer, *Die Feiern der Eingliederung*, 102-136.

* Se mantiene la terminología catecumenal, y la distinción entre «paganus», «catechumenus», «competens», «christianus», «fidelis».
* Los ritos bautismales de acogida son una refundición de los ritos de acogida catecumenal: poner el nombre, señal de la cruz en la frente, imposición de manos, rito de la sal ahora ya extendido...
* Los exorcismos y escrutinios se acaban reduciendo a una única ceremonia, perdiendo su significado primitivo.
* Aunque al principio se mantenían las «entregas» del evangelio, símbolo y padrenuestro, ahora desaparece la entrega del evangelio, el símbolo lo recita el sacerdote acompañando a la imposición de mano que hace sobre cada niño, y el padrenuestro se invita a recitarlo todos.
* Las renuncias se unen cada vez más a la unción prebautismal, y las promesas o profesión de fe al rito del bautismo.
* La bendición del agua bautismal se enriquece con varios ritos que quieren expresar su contenido: el sacerdote divide el agua en forma de cruz, introduce en el agua el cirio pascual, vierte el óleo de los catecúmenos, luego el crisma, finalmente introduce tres veces el cirio en el agua invocando el descenso del Espíritu santo. Esta multiplicación de ritos, que nos transmite el *Ordo 50* y el Pontifical romano del siglo XII[19], no favorecía sin embargo la comprensión del mismo texto de la bendición con toda su riqueza.
* El rito del bautismo sigue describiéndose como un rito de inmersión por tres veces en el agua: «mergere», «mersio», «dimersio», «submersio», «tingere», «intingere»... Sólo en el caso de los bautizandos enfermos se habla de «infusión», y de la formula indicativa: «Et ego te baptizo...»[20].
* Siguen la unción o crismación posbautismales y el rito de la vestidura blanca[21]. Cuando está presente el obispo, los padrinos presentan al bautizado para que lo confirme, apareciendo ya la costumbre de la imposición de la «banda», que llevará durante un tiempo recordando su confirmación, y de «diez mone-

19. *Ordo Romanus* 24, n. 47, ed. M. Andrieu III, 296; *Ordo Romanus* 50, ed. M. Andrieu V, 281; *Pontifical romano germánico* II, 104.

20. *Sacramentario gregoriano Adriano*, n. 1085.

21. El *Ordo romanus* 50 recoge la fórmula que acompaña, de origen galicano: «Accipe vestem sanctam candidam et inmaculatam, quam perferas ante tribunal Domini nostri Iesu Christi, ut habeas vitam aeternam».

das», como recuerdo de su bautismo[22]. En cuanto a la entrega del cirio, aparece más tardíamente[23].

* Por tanto, la «confirmación» se celebra inmediatamente después del bautismo, si está presente el obispo, y después se le da la comunión bajo la especie de vino. Pero, si no está el obispo, y el que bautiza es el presbítero, éste le da la comunión, dejando al ministerio del obispo para más tarde la confirmación. Ya la carta a Oduino del 798 nos da noticia de que al rito bautismal sigue la eucaristía, y finalmente («novissime») la confirmación[24]. En cuanto a la fórmula, nos la transmite el *Ordo* 50: «Confirmo et consigno te nomine Patris...»[25]. Y también el Pontifical romano del s. XII: «Signo te signo crucis, confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti»[26].

4. *Evolución bautismal del siglo XII-XVI*

La configuración y amplificación ritual del bautismo había llegado a su momento culminante con ida y vuelta de las fuentes litúrgicas de Roma al imperio franco-germánico, y de éste a la curia romana. A partir del siglo XII puede decirse que las modificaciones o son secundarias, o se reducen a ser manifestación de una realidad ya existente. Notemos, sin embargo, las más importantes.

—Debido a la total generalización del bautismo de niños, a la insistencia en el pecado original y la necesidad del sacramento para la salvación, así como al hecho sociológico de la mortandad infantil, se extiende la costumbre de bautizar a los niños, no sólo al poco tiempo de nacer, sino «quam primum». Se enseña a los mismos laicos a bautizar en peligro de muerte, o con ocasión del parto[27].

—Este hecho tiene dos consecuencias: la primera, que poco a poco las fechas de pascua y pentecostés como fechas bautismales van desapareciendo para el caso de niños, aunque a veces se siga hablando de ellas[28]; y la segunda, que con el bautismo «quamprimum» se extienda el bautismo por «infusión», por razones de comodidad o de necesidad, aunque en los documentos se siga hablando de inmersión[29].

—Además, debido a este mismo principio y praxis, desaparece toda preparación catecumenal, que retrasaría el bautismo, y se da un proceso de concentración de los diversos ritos en una única ceremonia o «rito continuo», que recoge los ritos que antes tenían lugar en el *Ordo ad catechumenum faciendum*, y en la preparación inmediata del sábado santo (llamada «catechizare – catechizatio»). Y aunque se siguen proclamando el «credo» y el «Padrenuestro», sin embargo ha desaparecido la «entrega-devolución»[30]. Los ritos de acogida tienen lugar ahora en la puerta de la iglesia («in limen ecclesiae»); el resto en el interior, y el bautismo en el baptisterio.

—En cuanto a los ritos posbautismales, es de señalar cómo la «confirmación» aparece ya separada del bautismo, no sólo en la praxis, sino también en los mismos rituales. Así el Pontifical de la curia romana del siglo XIII no incluye el rito de bautismo (que se entiende celebran los sacerdotes, diáconos...), y en cambio sí trae el *Ordo ad consignandos pueros sive infantes*[31]. De ahí que este rito se amplifique con diversos elementos, como testifica el Pontifical de Guillermo Durando (entre 1292-1295) quien, además

22. El *Ordo romanus* 11, 99 habla de que el obispo le entrega: «casula et crismale et decem siclos... et vestiuntur».

23. *Ordo romanus* 50, n. 29, 80; *Pontifical Romano del s. XII*, 1, 32, 28

24. El mismo *Sacramentario gregoriano hadriano* n. 1088 dice: «Si vero episcopus adest statim confirmare eum oportet chrismate, et postea communicare. Et si episcopus deest communicetur a presbitero». Cf. B. Kleinheyer, *Die Feiern der Eingliederung*, 105.

25. *Ordo romanus* 50, n. 74, ed. M. Andrieu V, 290.

26. *Pontifical romano del s. XII*, n. 32-33. El mismo Pontifical, n. 29, explica la comunión que sigue inmediatamente: «Si el obispo no está, recibirán la comunión de manos del presbítero. Los niños que no pueden comer y beber comulgarán por medio de una hoja o de un dedo mojados en la sangre del Señor, y que meterán en su boca... Si son mayorcitos, comulgarán del modo habitual».

27. Así se da a entender en el *Pontifical romano germánico*, cap. 107. Y lo mismo en las exhortaciones de diversos autores y teólogos.

28. Así un Anónimo de la escuela de Laón afirmará: «Está prescrito en los cánones que sólo se bautice el sábado de pascua o de Pentecostés, excepto en caso de necesidad. Pero este precepto se refiere a los adultos... Pero esto no se aplica a los niños pequeños, pues ¿quién está más enfermo que el niño de pecho, incapaz de decir que está enfermo? Por lo tanto, su bautismo no debe ser diferido, pues pueden morir por la más mínima cosa»: en O. Lottin, Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale 3 (1946) 271. Citado por J. Cabié, *La iniciación cristiana*, 634.

29. Incluso el *Ritual romano* de Paulo V (a. 1614) sigue hablando de bautismo de «inmersión»: tit. 2, cap. 2, n. 20; y cap. 4, n. 45.

30. El testimonio más claro al respecto es el *Pontifical de la curia romana del s. XIII*, 53, 22, ed. M. Andrieu II, 517.

31. *Ordo ad consignandos*, 34, ed. M. Andrieu II, 452-453.

de algunos textos, cambia el beso de la paz por la «bofetada» («alapa»), y la imposición individual de la mano por la colectiva[32].

—Otro fenómeno, consecuencia de la evolución general en doctrina y praxis sacramental, fue el retraso de la primera comunión a la edad del uso de razón. En este sentido, fue decisiva la norma establecida por el concilio Lateranense IV (a. 1215) de que los todos los fieles están obligados a confesar y comulgar por pascua, una vez llegados a la edad de la discreción («ad annos discretionis»)[33].

—Por lo demás, es evidente que esta praxis condujo no sólo a la administración quasi-automática del bautismo a todos los niños, sino también a un descuido y abandono de la catequesis, de las responsabilidades paternas y comunitarias, que ponían en entredicho la importancia que desde siempre se le concedió a la actitud de sujeto, con su conversión y su fe. Es en este contexto donde hay que situar la reacción de los protestantes.

32. Guillermo Durando, *Rationale divinorum officiorum* VI, 84, 6-8, ed. A. Gellier, Lyon 1672, 368.

33. DS 812: «Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et iniunctam sibi poenitentiam pro viribus studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae sacramentum...».

TEOLOGIA DEL BAUTISMO DURANTE LA EDAD MEDIA

La edad media constituye un período de gran riqueza bautismal, no sólo a nivel teológico, sino también a nivel litúrgico y pastoral. Son los tres aspectos que queremos destacar al presentar este período, aunque nuestra atención se centre de forma especial en la evolución teológica, como aspecto más destacable[1].

Entre el pensamiento patrístico y escolástico se da a la vez una continuidad y un distanciamiento, un avance en la sistematización teológica y un cierto olvido de categorías mistérico-simbólicas. El pensamiento escolástico está condicionado por estos elementos: una cierta desconexión con la tradición patrística, cuyos testimonios a veces no interpreta con fidelidad[2]; una exageración de la interpretación «tipológica» que deriva en «alegorismo», pretendiendo ver en todo un significado y representación actual[3]; un deseo de encuadrar la explicación de los sacramentos dentro de un esquema teológico-filosófico determinado, que predominantemente será el aristotélico-tomista[4]. Aunque hay una notable diferencia entre la

1. Una bibliografía al respecto: A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* III/1, Regensburg 1954; Id., *Kindertaufe und Glaube in der Frühscholastik*: Greg 9 (1928) 512-529; J. Bellamy, *Baptême dans l'Eglise latine depuis le VIIIe siècle*, en DTC II/1, Paris 1923, col. 250-296; P. Galot, *La nature du caractère sacramentel. Etude de théologie médiévale*, Bruges 1956; B. Neunheuser, *Historia de los dogmas. Bautismo y confirmación*, Madrid 1974, 78-94; A. Hamman, *Baptême et confirmation*, Paris 1969 (trad. cast.: *El bautismo y la confirmación*, Barcelona 1982); G. Flórez García, *El tratado de sacramentos en la Escuela de Laón*: Studium Legionense 24 (1983) 11-79.

2. Por ejemplo: Floro de Lyon respecto a san Agustín; problemas de las compilaciones, como las Decretales de Graciano...

3. Así las interpretaciones de Amalario sobre la eucaristía.

4. Es el llamado esquema «hilemórfico», que ordena la teología sacramental en torno a estos conceptos: *forma – virtus; materia – forma; sacramentum – res; opus operatum – opus operantis; causa – effectus...*

primera escolástica (hasta s. XII) y la gran escolástica (desde s. XII-XIV), por razón de brevedad y claridad, ordenamos el pensamiento de los diversos autores en relación con los puntos centrales de la teología bautismal de la época, teniendo como hilo conductor a santo Tomás.

1. *Tratamiento del bautismo*

Los teólogos de la primera escolástica siguen planteándose las cuestiones bautismales que ya preocuparon a los Padres: obligatoriedad del bautismo; suplencia del bautismo de agua por el de deseo; bautismo de niños; ministro del bautismo; eficacia del bautismo...[5]. El autor más significativo de la época es *Hugo de San Víctor* quien, en su obra *De sacramentis christianae fidei* nos propone un orden sistemático de cuestiones a tratar[6], como son: la esencia del bautismo (c. 2), su fundamento (c. 3), el momento de su institución (c. 4), su relación con la circuncisión (c. 5), obligatoriedad del bautismo (c. 5), distinción con el bautismo de Juan (c. 6), necesidad el bautismo para salvarse (c. 7), sentido místico de cada uno de los ritos (c. 8-12), reiteración del bautismo (c. 13), necesidad del agua para el bautismo (c. 14), estructura del bautismo (c. 14)...

En la colección de las sentencias de la escuela de *san Anselmo de Laón*, en la llamada «Prima rerum origo» se expone también un esquema semejante de tratamiento[7]: eficacia del bautismo, institución, en qué consiste su «sacramentum» y su «res sacramenti», cuál es su forma y su modo de administración: a quiénes, cuándo y cómo hay que administrarlo, si hay diversos géneros de bautismo, si se puede reiterar el bautismo...

5. Cf. L. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises*, Münster 1937, 146ss.

6. Hugo de San Víctor, *De sacramentis christianae fidei*, lib. 2, 6: PL 176, 441...

7. Cf. H. Weisveiler, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 33, 1/2, Münster 1936. El autor ha publicado las colecciones más importantes de las Sentencias de la escuela de san Anselmo. También O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Gembloux 1959; Id., *Une source commune à la «Summa Sententiarum» et aux «Sententiae Anselmi»*: Rech. de Théol. Ancienne et Médiévale 18 (1951) 189-204. Un interesante estudio sobre esta escuela en G. Flórez García, *El tratado de sacramentos en la escuela de Anselmo de Laón*: Studium Legionense 24 (1983) 11-79.

Santo Tomás, por su parte, explicita más los puntos a tratar sobre el bautismo, ordenándolos en torno a estas cuestiones[8]:

—El sacramento del bautismo (q. 66): institución, materia, forma, inmersión, reiteración, diversos bautismos...

—Los ministros por los que se confiere el sacramento del bautismo (q. 67): quiénes son los ministros propios, si puede bautizar el diácono, el laico, la mujer, un no-bautizado, varias personas conjuntamente...

—Los que reciben el bautismo o sujetos (q. 68): obligatoriedad, si se puede salvar sin bautismo, si debe diferirse y cuándo, si pueden ser bautizados los pecadores y en qué condiciones, qué intención y fe se requiere para el bautismo, si pueden ser bautizados los niños, los hijos de judíos, infieles, los fetos, los dementes...

—Los efectos del bautismo (q. 69): el perdón del pecado, la liberación de las penas, la donación de la gracia y las virtudes. Pero, ¿tiene también este efecto en los niños? ¿es el mismo efecto en todos?...

—La circuncisión (q. 70): en qué medida la circuncisión fue una figura del bautismo; si fue instituido y era conveniente este rito; si confería la gracia santificante...

—La catequesis y el exorcismo (q. 71): en qué medida la catequesis y el exorcismo deben preceder al bautismo; si los ritos de exorcismo producen algo o sólo lo significan; si le corresponde al sacerdote la instrucción y el exorcismo...

2. *Una definición de bautismo*

Por regla general, los autores ofrecen una definición de bautismo, cuando comienzan a estudiar este sacramento. Así *Pedro Lombardo* († 1141) lo define con estas palabras: «Baptismus dicitur intinctio, id est, ablutio corporis exterior, facta sub forma praescripta verborum»[9]. El autor se fija en los dos elementos clásicos:

8. Santo Tomás, *Summa Theologica* 5, q. 66-71. Utilizamos la reciente edición de los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España, *Suma de Teología* V, parte III e Indices, Madrid 1994, 550-618. Citaremos, cuando damos texto traducido, con la página correspondiente a esta edición entre paréntesis.

9. Pedro Lombardo, *Sent.* IV, d. 3.

el sensible de la ablución, y el formal de las palabras, que traducen en nuevos términos el «elementum et verbum» agustiniano.

Santo Tomás lo define a partir de la distinción posterior de los tres elementos integrantes del sacramento: «En el sacramento del bautismo hay que distinguir, afirma, tres cosas: lo que es *sacramentum tantum*, lo que es *res et sacramentum*, y lo que es *res tantum*. Pues bien, el *sacramentum tantum* es el elemento visible y externo, signo del efecto interior: en eso consiste la noción de sacramento... La *res et sacramentum* es el carácter bautismal, que es la cosa significada por la ablución exterior y es el signo sacramental de la justificación interior. Y la *res tantum* es esta justificación interior, o sea, es la cosa significada sin que ella sea signo»[10].

Duns Escoto nos ofrece una definición más minuciosa y completa, que describe el signo externo y el efecto interno, la acción sacramental y la participación personal, la intervención de Dios Trino, de la Iglesia y del bautizando: «El bautismo es el sacramento por el que el alma es purificada del pecado, que consiste en la ablución del hombre terreno, bien sea que consienta en ello de algún modo o que nunca haya podido usar todavía de su libertad. Esta ablución se hace con simple agua corriente, acompañada de la pronunciación de palabras, en las que participan el bautizando y el ministro, invocando a la Trinidad, al tiempo que el agua es derramada por el otro (ministro), y pronunciando las palabras de tal manera que se manifieste su intención de hacer lo que hace la Iglesia de Cristo»[11].

3. *Institución del bautismo*

La institución es uno de los puntos tratados por todos los autores, aunque la explicación es diversa. *Pedro Lombardo* sitúa el momento de la institución en el bautismo de Cristo en el Jordán. Es allí donde no sólo recibió Cristo el bautismo, sino también donde quedó derogada la ley de la circuncisión, se manifestó la Trinidad, y las aguas quedaron consagradas para siempre como «elementum

10. *Summa Theologica* V, q. 66, a. 1 (p. 559-560).

11. Juan Duns Escoto, *Opus oxoniense* IV, d. 6, q. 11., n. 5-6; *ibid.*, d. 3, q. 1, n. 3: «Baptismus est sacramentum ablutionis animae a peccato, consistens in ablutione hominis viatoris aliqualiter consentientis vel libero arbitrio nunquam usi, facta in aqua elementali fluida, cum prolatione verborum, actum et suscipientem et ministrum cum invocatione Trinitatis designantium ab alio simul abluente, et verba ista proferente, et intendente facere quod facit Ecclesia christiana».

sacramenti»[12]. Siguiendo el pensamiento de los Padres, afirma que no es Cristo el que quedó santificado por las aguas del Jordán, sino éstas las que quedaron para siempre santificadas por Cristo, de modo que por ellas el hombre fuera purificado, renovado, justificado. La razón fundamental por la que el sacramento fue instituido es la «res» de la justificación interna.

Hugo de San Víctor, en cambio, piensa que la institución del bautismo por Cristo no sucede en un momento exclusivo, sino que se manifiesta gradualmente en los diversos momentos por los que Jesús llena de nuevo contenido el signo bautismal: un momento previo inmediato es el bautismo de Jesús en el Jordán; otro momento es la explicación del sentido del bautismo en el encuentro con Nicodemo; otro momento es el mandato dado por Jesús a los apóstoles[13].

Alejandro de Hales cree, por su parte, que la institución debe explicarse desde la complementariedad causal de los distintos momentos bautismales de Cristo: así el bautismo de Jesús en el Jordán es la «causa materialis»; el mandato de bautizar es la «causa formalis»; la conversación con Nicodemo, en la que se pone el bautismo como condición para entrar en el cielo, es la «causa finalis»; y las palabras de Jesús antes de la ascensión, «quien crea y se bautice se salvará», son la «causa efficiens»[14].

Santo Tomás se decanta, más bien, por la opinión de Pedro Lombardo, aunque poniendo el acento en la pasión de Cristo como el «lugar» desde donde debe explicarse su eficacia o efecto: «Los sacramentos tienen el poder de conferir la gracia por su institución... El bautismo recibió este poder cuando Cristo fue bautizado. Luego en aquel momento quedó instituido el bautismo como sacramento. Sin embargo, la obligación de bautizarse fue impuesta a los hombres después de la pasión y resurrección, sea porque en la pasión de Cristo acabaron los sacramentos prefigurativos, a los que reemplazó el bautismo..., sea también porque el hombre queda configurado por el bautismo a la pasión y resurrección de Cristo en cuanto muere al pecado y comienza una nueva vida de justicia»[15].

12. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* IV, d. 2-6: PL 192, 841-855. Cf. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* III/1.

13. Hugo de San Víctor, *De sacramentis* II, 6, 7 (???).

14. Alejandro de Hales, *Summa*, p. 4.ª, q. 8, memb. 1-12.

15. Santo Tomás, *Summa Theologica* V, q. 66, a. 2 (p. 561).

4. *El signo del bautismo*

Los escolásticos se preocupan también de explicar el signo del bautismo, prestando más atención a la estructura externa que a su dinámica interna, buscando más su composición hilemórfica que carácter celebrativo. Responde, sin duda a la mentalidad de la época. No obstante, encontramos aspectos interesantes de reseñar.

Hugo de San Víctor, además de afirmar que el signo consiste en el baño de agua acompañado de la invocación trinitaria[16], se preocupa de explicar el sentido de algunos ritos. Así la «triple inmersión» significa la triple purificación del pensamiento, de la palabra, de las obras; la unción con el crisma en la frente significa la participación en el Espíritu de Cristo, y en la vida que se promete a los bautizados. Por otro lado, distingue claramente entre lo que es el «sacramentum solum» o signo externo y la «virtus sacramenti» o fuerza-gracia interior del sacramento[17].

Pedro Lombardo señala también la esencia del signo, que consiste en la «intinctio» o «ablutio» externa del cuerpo, acompañada de las palabras establecidas[18]. Todo lo demás, afirma, no pertenece a la esencia del sacramento, sino a la solemnización externa del mismo («ad sollemnitatem externam»). El conjunto de la celebración queda, pues, muy minimizado.

Santo Tomás se detiene más ampliamente en este aspecto, y su visión es más dinámica y litúrgica que en otros autores. Partiendo de su comprensión de la estructura de sacramento como «sacramentum tantum» (ablución y palabras), «sacramentum et res» (carácter bautismal), «res tantum» (justificación interna), se detiene después en explicar en qué consiste más propiamente el signo externo o «sacramentum tantum»[19]. En primer lugar se pregunta sobre el agua o «materia» (a. 3) y afirma que «por institución divina el agua es materia propia del bautismo, y las conveniencias para ello son varias» por su fuerza significante regeneradora, por la afinidad entre los efectos del bautismo y las propiedades del agua, por su aptitud para representar el misterio del nuevo nacimiento. Después se refiere a la «forma» y se pregunta si es adecuada la fórmula «yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu santo»,

16. Hugo de San Víctor, *De sacramentis* II, 6, 2: «Baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per Verbum Dei».

17. *Ibid.* II, 6, 6.

18. Pedro Lombardo, *Sent.* IV, d. 3, 1.

19. Santo Tomás, *Summa Theologica* V, q. 66, a. 2-10 (p. 560-573).

a lo que responde que sí por varias razones: porque se designa adecuadamente la causa instrumental o ministro («yo te bautizo...») ejerciendo el poder dado por Cristo de bautizar; porque designa la causa principal, como principio en virtud del cual el instrumento actúa («en el nombre del Padre...»); porque esta fórmula no se opone a la empleada por los griegos («sea bautizado tal siervo...»), ya que expresa el acto realizado por el ministro con la invocación de la Trinidad (a. 5). Una vez que Cristo estableció que se diese el bautismo en nombre de la Trinidad (Mt 28, 19), no está permitido bautizar solo «en el nombre de Cristo», aunque implícitamente se indique también la Trinidad (a. 6).

Seguidamente, estudia la manera como se ha de realizar el rito, dando a entender que, aunque el ideal es la inmersión, también puede hacerse por aspersión o infusión[20].

Por otro lado, si bien santo Tomás no nos describe las ceremonias bautismales, sí se refiere a algunas de ellas, ofreciendo escuetamente su razón de ser y su sentido. Así cuando aclara que el bautismo implica el «catechismus» o instrucción-profesión de fe; el «exorcismus» para expulsar el demonio y quitar todo impedimento a la gracia; la «bendición» que tiene lugar con la imposición de manos, y que cierra al expulsado la vía de retorno; la sal que se pone en la boca y la unción con saliva en narices y oídos, que significan la recepción de la doctrina de la fe por los oídos, la aprobación para las narices, y la confesión para la boca; y la unción con el óleo que significa la capacitación del hombre para luchar contra el demonio[21].

5. *Diversos tipos de bautismo*

Es común a los autores escolásticos la distinción entre diversos tipos de bautismo, en respuesta sobre todo a la cuestión de si pueden salvarse los que no reciben el bautismo de agua. Además del bautismo de agua, hablan del «bautismo de sangre» o martirio; y del «bautismo de deseo» o «votum baptismi». No se discute sobre

20. *Ibid.*, a. 7: «Por eso, aunque sea más seguro el bautismo de inmersión, que es el más común, puede, sin embargo, hacerse también el bautismo de aspersión o el de infusión, conforme a lo que se dice en Ez 36, 25: 'Derramaré sobre vosotros agua pura'. Y consta que san Lorenzo bautizaba de esta forma. Este bautismo se utiliza sobre todo en casos de necesidad, o porque hay un gran número de bautizandos, como es el caso de Hech 2, 41 y 4, 4...».

21. *Ibid.*, q. 71, a. 2 (p. 615).

si el bautismo de sangre puede sustituir al de agua; pero sí se discute cuándo y cómo el bautismo de deseo puede efectuar esta sustitución.

Es interesante al respecto la distinción que hace *Pedro Lombardo*, fijándose en la eficacia del bautismo. Esta eficacia, dice, puede adquirir tres formas diferentes: una eficacia plena, en los que reciben el «sacramentum et res»; una eficacia limitada, en los que reciben el «sacramentum» o signo externo, pero no la «res» o efecto de gracia (herejes); y una eficacia no significada en aquellos que reciben la «res» o efecto de gracia (bautismo de deseo), pero no el «sacramentum» o signo externo[22]. De estos últimos, afirma que si por el deseo (fe y amor) ya fueron santificados y sometidos al «juicio de Dios», por la recepción del sacramento son incorporados a la Iglesia y sometidos al «juicio de la Iglesia». Por eso, el bautismo de deseo no hace inútil la celebración del sacramento[23].

Santo Tomás, por su parte, se pregunta si «es adecuada la distinción entre bautismo de agua, de sangre y de deseo», a lo que responde afirmativamente[24]. Pero explica esta diferencia en relación con la eficacia que reciben de la pasión de Cristo. Por eso afirma: «El bautismo de agua recibe su eficacia de la pasión de Cristo, a la que uno queda configurado por el bautismo, y del Espíritu santo como la causa primera... Y por eso, sin recibir el bautismo de agua, alguien puede recibir el efecto sacramental de la pasión de Cristo, configurándose a ella mediante el sufrimiento de Cristo». Más aún, santo Tomás, avanzando sobre el planteamiento de Pedro Lombardo explica lo que es el «bautismo de deseo»: «Y por la misma razón, uno puede conseguir el efecto del bautismo por virtud del Espíritu santo, no sólo sin el bautismo de agua, sino también sin el bautismo de sangre, por cuanto su corazón es movido por el Espíritu santo a creer en Dios, a amarle y a arrepentirse de sus pecados, por lo que también se le llama bautismo de penitencia. Así pues, a cualquiera de estas dos modalidades de bautismo se le llama bautismo, por hacer las veces del bautismo»[25]. El que se pueda hablar de tres bautismos, añade, no se opone a la unicidad del bautismo, ya que en los tres casos «recibe su eficacia de la pasión de Cristo y del Espíritu santo». La diferencia se encuentra en el «signo», no en el efecto. Por eso, mientras el primero es sacramento, los otros dos no lo son. Sin embargo, el efecto mismo se expresa mejor en el «bautismo de sangre», por su mayor semejanza e «imitación» de la pasión de Cristo y por un más intenso impulso de amor y afecto del Espíritu en el que derrama su sangre[26].

22. Pedro Lombardo, *Sent. IV*, d. 4, c. 2: «Qui enim sine fide vel ficte accedunt, sacramentum, non rem, suscipiunt... sunt lavacra gentilium, haereticorum; sed non lavant ad salutem. In Ecclesia etiam qui non plena fide accipiunt baptisma, non Spiritum, sed aquam suscipiunt... ita et tunc communis est baptismus omnibus baptizatis, sed non virtus baptismi, id est, ipsa gratia...». Y en el c. 4 dice: «Sunt et alii, ut supra posuimus, qui suscipiunt rem et non sacramentum. Qui enim effundunt sanguinem pro nomine Jesu, etsi non sacramentum, rem tamen accipiunt».

23. Pedro Lombardo, *Sent. IV*, d. 4, c. 2-5.

24. Santo Tomás, *Summa Theologica* V, q. 66, a. 11-12.

6. *Los ministros del bautismo*

Al hablar de los «ministros» del bautismo, hay dos cuestiones fundamentales que tratan los escolásticos: quién puede administrar el bautismo; y en qué medida el efecto del bautismo depende del ministro.

Pedro Lombardo, al responder a la cuestión de «a quiénes corresponda bautizar», afirma que a los obispos y sacerdotes por mandato directo; a los diáconos les está permitido en ausencia del obispo y el diácono, o por urgencia de enfermedad; en esta circunstancia también se les permite a los laicos, e incluso a la mujer, aunque con mayor reparo[27]. Respecto a si el efecto depende del ministro, sigue la tradición patrística, sobre todo san Agustín, afirmando que el sacramento no depende de la fe ni de los méritos del ministro, y proponiendo una interesante distinción entre «potestas» y «ministerium»: mientras el poder de bautizar (y por tanto la gracia) sólo pertenece a Cristo, el ministerio o mediación de esta gracia ha pasado a los ministros, los cuales «ministerium tantum habent, non potestatem baptismi»[28]. Y es justamente de este poder

25. *Ibid.*, q. 66, a. 11.

26. *Ibid.*, q. 66, a. 12 donde dice: «Cierto que estas dos causas (pasión de Cristo y Espíritu santo) actúan en cualquiera de los tres bautismos, pero de modo más excelente en el bautismo de sangre. Porque la pasión de Cristo actúa en el bautismo de agua por una representación figurativa; en el bautismo de deseo o penitencia, por un afecto ardiente; pero en el bautismo de sangre actúa por imitación de la misma realidad. De modo semejante, también la virtud del Espíritu santo actúa en el bautismo de agua por una virtud latente; en el bautismo de penitencia, por una conmoción del corazón; pero en el bautismo de sangre, por un intensísimo impulso de amor y afecto».

27. Pedro Lombardo, *Sent.* IV, d. 6, c. 1.

28. *Ibid.*, d. V, c. 2: «...potestatem dominici baptismi in nullum hominem

de bautizar del que depende el efecto del bautismo: el perdón de los pecados, que permanece en Dios, aunque para manifestarse requiera la colaboración o el servicio del ministerio[29].

Otro gran autor, *Alejandro de Hales* († 1245), profundiza en la función del ministro, preguntándose si tiene que haber una coincidencia entre la «fides ministri» y la «intentio faciendi quod facit Ecclesia». A lo que responde que, puesto que la «intentio» implica la «fides Ecclesiae», sí se requiere ésta, pero no la fe personal del ministro. Sólo la fe de la Iglesia garantiza la verdad del bautismo, como se manifiesta en el caso de los niños[30]. El ministro es, por tanto, no sólo «instrumento» de Cristo, sino también de la Iglesia. Bautiza no «in persona sua», sino «in persona ministri Ecclesiae», y por eso a él le pertenece realizar el sacramento «externo» representando a la Iglesia, pero sólo Dios puede conferir el sacramento interno: es decir, al ministro le pertenece «abluere exterius, ut Deus abluat interius»[31].

Santo Tomás sigue la tradición hasta ahora recogida, pero como en otros casos, añade nuevos aspectos o perspectivas. No duda de que bautizar es propio del obispo[32]. Pero no lo es reductivamente, ya que el Señor les encargó la misión de bautizar «para que la ejercieran otros». Estos otros, en primer lugar son los sacerdotes, ya que quienes han sido ordenados para confeccionar el sacramento del Cuerpo de Cristo, deben haberlo sido también para conferir el sacramento del bautismo, que es el que da derecho a acercarse a la mesa del Señor[33]. En segundo lugar, también pueden ser ministros los diáconos, pero no como si éste fuera su «oficio principal o propio», pues a él le corresponde más bien «asistir y ayudar» a la administración del sacramento[34]. En tercer lugar, dada la nece-

a Domino transituram, sed ministerium plane transiturum; potestatem a Domino in neminem, sed ministerium in bonos et malos».

29. *Ibid.*, d. V, c. 3.

30. Alejandro de Hales, *Summa Sent.*, q. 8, memb. 1-12: «Duo, fides et intentio requiruntur ad hoc ut aliquis baptizetur, sed non in eodem; requiritur enim fides Ecclesiae et intentio baptizantis».

31. *Ibid.*, memb. 5. Cf. B. Neunheuser, *Bautismo y confirmación*, 84-85.

32. Santo Tomás, *Summa Theologica* V, q. 67, a. 2. Toda la q. 67 la dedica a este punto (p. 575-582).

33. *Ibid.*, a. 2.

34. *Ibid.*, a. 1: «Por eso, no corresponde al diácono administrar el bautismo como oficio propio, sino asistir y ayudar a sus superiores en la administración de este sacramento y otros... Al diácono corresponde proclamar el evangelio en la iglesia y predicarlo como catequista...».

sidad del bautismo para salvarse y para hacer posible la salvación de todos los hombres, también está permitido bautizar a los laicos «de forma que nadie ponga en peligro su salvación por falta del bautismo»[35]. En cuarto lugar, reconoce con menos reparos que Pedro Lombardo, que también puede bautizar una mujer, ya que «como un hombre puede bautizar como ministro de Cristo, así también una mujer». Sin embargo, basándose en que «la cabeza de la mujer es el hombre» (1 Cor 11, 3), afirma que «no debe bautizar una mujer, si pudiera hacerlo un hombre»[36]. En quinto lugar, también reconoce que puede bautizar un no-bautizado, como lo han defendido los Padres y los papas, y la razón la ve en que así como es suficiente cualquier agua para la validez, también es suficiente cualquier hombre, en caso de necesidad[37]. Finalmente, se plantea la cuestión de si «pueden bautizar conjuntamente varias personas», a lo que concluye que sí, con tal de que la fórmula sea «yo te bautizo...», de modo que se salve la ministerialidad en nombre de Cristo[38].

7. *Los sujetos del bautismo*

Es evidente que todos los autores se refieren de forma general al bautismo de adultos y al de niños, si bien en esta época apenas se dan los bautismos de adultos.

Pedro Lombardo estudia ampliamente las tres situaciones que responden a los tres tipos de bautismo: la de los que reciben el «sacramentum et res», que pueden ser niños o adultos; la de los que reciben sólo la «res» pero no el «sacramentum», que son los adultos que se convierten y desean el bautismo; y la de los que reciben el «sacramentum» pero no la «res», que son los niños o adultos que no reciben más que un baño de agua, pero no tienen la fe[39].

Santo Tomás parte del principio de que «todos los hombres están obligados a recibir el bautismo y que sin él no hay salvación

35. *Ibid.*, a. 3. Claro, santo Tomás limita este ministerio al caso de necesidad, de modo «que si un laico bautizase, fuera del caso de necesidad, pecaría ciertamente, pero conferiría el sacramento del bautismo, y no tendría que rebautizarse quien así se bautizó».

36. *Ibid.*, a. 4.

37. *Ibid.*, a. 5.

38. *Ibid.*, a. 6.

39. Pedro Lombardo, *Sent.* IV, d. 4.

para los hombres»[40]. Ahora bien, teniendo en cuenta los «tres bautismos» de que habla, afirma que también se puede salvar sin bautismo de agua, si se tiene el bautismo «de propósito»[41]. Luego se cuestiona si «debe diferirse el bautismo» y si no se opondría esto a la salvación. A lo que responde que si se trata de niños no debe diferirse, ya que «no se puede esperar de ellos una mayor instrucción o una conversión más plena»; en cambio, si se trata de adultos, en los que está presente el deseo del bautismo, entonces «sí conviene diferirlo por un cierto tiempo», en vistas a una mejor instrucción y autenticidad de conversión, así como a un mayor aprecio del sacramento[42]. Esto significa que al bautizando adulto hay que pedirle conversión y reconocimiento interior de sus pecados pasados, e intención de recibir el sacramento[43].

Lógicamente, desde el anterior planteamiento, viene a preguntarse sobre la necesidad de la fe para el bautismo, y sobre la situación que plantea el bautismo de niños. Respecto a la fe (de lo que hablaremos después) distingue entre la fe que es necesaria para recibir la gracia del bautismo, y la que no es necesaria para «imprimir el carácter», lo que no depende ni de la fe del sujeto ni la del ministro. Afirmado esto, ve que no sólo es lícito sino también necesario el bautizar a los niños, ya que si contraen el pecado por una acción que no es suya por el pecado de Adán, «con mayor razón pueden recibir los niños la gracia de Cristo, para reinar en la vida eterna...».

8. *Bautismo y fe*

El tema de la relación fe-bautismo es uno de los más tratados por los autores escolásticos, no sólo en cuanto se requiera la fe para el bautismo, sino también en cuanto existe una relación entre la eficacia objetiva del sacramento y la fe subjetiva del bautizado. En general, todos los autores siguen el pensamiento de san Agustín, sobre todo respecto a la relación fe-bautismo de niños, aunque añadiendo que en el niño también se da una cierta fe, no por un acto personal suyo, sino porque el mismo bautismo «la infusión

40. Santo Tomás, *Summa Theologica* V, q. 68, a. 1-12 (p. 583-596). Toda la cuestión está dedicada a este punto.

41. *Ibid.*, a. 2.

42. *Ibid.*, a. 3.

43. *Ibid.*, a. 5-7.

de la virtud de la fe»[44]. Nos fijaremos en los autores más significativos.

San Buenaventura desarrollará de forma especial este aspecto. Para él la fe eclesial, que se expresa en la misma fórmula trinitaria y las oraciones y los ritos, debe ir acompañada de la fe personal, sin la cual no se puede recibir fructuosamente el sacramento[45]. Si la fe es necesaria en todos los sacramentos, lo es de forma especial en el bautismo, que es sacramento de la fe. Bien se trate de un adulto o de un niño, para Buenaventura la fe bautismal es siempre una fe eclesial. El bautismo recibe su eficacia de la pasión de Cristo y de la fe de la Iglesia, de la intervención conjunta de la Esposa y la Paloma: es decir, del Espíritu y la Iglesia. Además, al adulto se le pide la fe personal[46]. La «fides Ecclesiae» se sitúa para Buenaventura entre el principio puramente «objetivo» de la eficacia, que es la «pactio divina» o promesa de gracia de Dios, y la respuesta «subjetiva» personal del bautizando; juega por tanto un puesto intermedio, cual principio «objetivo-subjetivo», que hace posible la acción de la gracia, incluso en caso de los niños[47].

Santo Tomás también aborda este aspecto con cierta originalidad. Para él el bautismo es el «sacramento de la fe», en cuanto que «en el bautismo se hace una profesión de fe, y por el bautismo queda el hombre congregado a la comunidad de los fieles»[48]. Además, el bautismo es signo y manifestación de la «fe informada, que actúa por la caridad», por lo que sólo puede comunicar la salvación cuando se abandona la voluntad de pecar y hay verdadera conversión[49]. Pero, si esto es así, la pregunta es lógica: ¿qué sucede con los niños, que no pueden tener esta fe informada por la caridad? La respuesta la encuentra, además de en la suplencia de la fe de la Iglesia, en la distinción entre «carácter y gracia». Para recibir la gracia bautismal «es indispensable la verdadera fe... Pues el Se-

44. Cf. A. Landgraf, *Kindertaufe und Glaube in der Frühscholastik*: Greg 9 (1928) 512-529.

45. San Buenaventura, *Breviloquium*, VI, 7.

46. *Ibid.*, VI, 5 y 7. También en IV *Sent*, dist. 4, p. I, dub. 2 (Ed. Quaracchi), donde dice: «Fides est illud, secundum quod manet adhuc passio, quia creditur... Attamen sicut baptismus est sacramentum non singularis hominis, sed Ecclesiae, sic efficatiam habet a fide Ecclesiae, et hoc per unitatem sponsae et columbae» (Quaracchi, 68-69).

47. Cf. A. Hamman, *Baptême et confirmation*, 115; B. Neunheuser, *Bautismo y confirmación*, 90.

48. Santo Tomás, *Summa Theologica* V, q. 70, a. 1.

49. *Ibid.*, q. 68, a. 4.

ñor conduce a los hombres a la salvación por la gracia justificante, la cual no se puede obtener sin la verdadera fe. Y por eso puntualiza: el que creyere y se bautizare se salvará». En cambio, para «imprimir el carácter... no es requisito indispensable la verdadera fe del bautizando, como tampoco lo es la verdadera fe del que bautiza, con tal de que se cumplan en la realización del sacramento todos los demás requisitos»[50]. Y, no obstante esta distinción, que no exige la fe del sujeto para la validez e impresión del carácter, dice Tomás que el deseo de la Iglesia es bautizar a los hombres adultos para que queden purificados de sus pecados, y «por eso, en lo que depende de ella, no quiere dar el bautismo más que a los que tienen la fe verdadera, sin la cual no hay remisión de los pecados»[51]. Y en cuanto a los niños, son justificados no por la propia fe, sino en la fe de la Iglesia, pues de la misma manera que el niño se alimenta en el seno materno de la madre, «así también los niños que no tienen uso de razón y que están como en el útero de la madre Iglesia, no reciben la salvación de ellos mismos, sino de la Iglesia... El niño, cuando se bautiza, no cree por sí mismo, sino que cree a través de otros... y los interrogados (padres, padrinos) confiesan la fe de la Iglesia en nombre del niño, quien se incorpora a esta fe por el sacramento de la fe»[52]. La fe y la intención de los padres, padrinos y comunidad, que expresa la fe de la Iglesia, es la que garantiza la fe y la intención del mismo bautizado.

9. *La preparación al bautismo*

Con frecuencia se ha considerado demasiado ligeramente que la edad media olvidaba esta preparación, una vez impuesto el bautismo de niños. Sin embargo, nuestros autores son testigos de la importancia que se siguió dando a este aspecto, aunque realizado ahora de forma diferente.

Hugo de San Víctor refleja perfectamente la praxis de su época, y describe de forma un tanto detallada el proceso del que pedía y recibía el bautismo[53]. Comienza, por tanto, hablando de la necesaria preparación de los «neófitos» (c. 8: «De sacramentis neophytorum») o nuevos conversos, y señalando incluso los temas de los que se les debe hablar, en un lenguaje verdaderamente tipológico y mistagógico[54]. Y, puesto que su bautismo tendrá lugar en la solemnidad del sábado santo («sabbato sancto paschalis solemnitatis baptizandi sunt»), es necesario que haya una preparación inmediata especial, que tendrá lugar en cuaresma, y de forma más significada en la feria cuarta de la semana santa («in quarta eiusdem hebdomadae feria catechizandi deferuntur ad ecclesiam: ibi audituri et instruendi qualiter contra spirituales nequitias sunt pugnaturi»[55]). Esta preparación inmediata la concreta al hablar expresamente «de catechizatione», remitiéndose a la tradición de la Iglesia y recogiendo el lenguaje «catecumenal»: «Catechumenus instructus vel audiens interpretatur, catechizare enim est instruere, quoniam baptizandi prius instruuntur et docentur quae sit forma fidei christianae, in qua nos salvos fieri et sacramentum salutis suscipere oportet»[56]. La instrucción y la fe («instructio et fides»), la decisión de voluntad y la libertad («ad obtinendam quippe salutem idcirco arbitrium hominis consulendum est, quoniam opus salutis voluntarium esse oportet») deben preceder al mismo bautismo, como hizo siempre la Iglesia en caso de los adultos. Pero una vez extendido el bautismo a los niños, y para asegurar su salvación, la Iglesia bautiza con el sacramento de la fe, de modo que aquellos que participan del pecado por otro (Adán), también participen de la gracia y la reconciliación por otros (Cristo-Iglesia). Pero con la diferencia de que en este caso quien responde por ellos debe responsabilizarse en hacer posible que al llegar a la razón respondan por sí mismos[57]. La catequesis de que habla, en este caso,

50. *Ibid.*, q. 68, a. 8.
51. *Ibid.*, q. 68, a. 8.
52. *Ibid.*, q. 68, a. 9.
53. Hugo de San Víctor, *De sacr.*, c. 8-1: PL 176, 454-456.

54. *Ibid.*, c. 8: «Neophytus novitius interpretatur. Neophytus vocatur nuper ad fidem conversus, sive rufis in disciplina religiosae conversationis. Noviter ad fidem conversi visibilibus sacramentis instruendi sunt, ut per ea quae vident, intelligant quae non vident. Admonendi sunt...».
55. *Ibid.*, c. 8. Esto indica que todavía se celebraba el bautismo el día del sábado santo, sobre todo con los adultos, y que persistía la preparación más inmediata, tanto por la catequesis como por el exorcismo.
56. *Ibid.*, c. 9. Y comentando el texto de Mt 28, 19 dice: «Prius docete, postea baptizate. Docete ad instructionem, baptizate ad emundationem. Docete ad fidem, baptizate ad peccatorum remissionem».
57. *Ibid.* c. 9. El texto es altamente elocuente: «Congrue ergo provisa est in illis (parvulis) medicina salutis, ut in sacramento fidei baptizentur, et per alterius fidem Deo reconcilientur, quos per alterius peccatum alienatos constat esse a Deo. Institutum est itaque ad hoc novum sacramentum ad catechizandos parvulos, exorcizandos, initiandos ac deinde baptizandos, in quibus pro parvulis audit Ecclesia, et ad interrogata respondet et spondet donec ipsi ad intelligibiles annos perveniant, et sacramenta fidei et charitatis et spei per se intelligere valeant et servare».

no es la que directamente se da a los niños, incapaces de ser «audientes» todavía, sino la que se da a la Iglesia, es decir, a los que por ellos responden en el bautismo, de manera que puedan conducirlos después a que ellos mismos puedan comprender y asumir el sacramento que recibieron: «et sacramenta fidei et charitatis et spei per se intellegere valeant et servare»...

Seguidamente, explica el sentido y razón del *exorcismo* (De exorcismo), que se da para liberar del poder del mal y del demonio, y para preparar a la recepción de la gracia y la purificación: «Recte ergo post catechizationem exorcismus sequitur, ut ab eo qui iam fide instructus est, adversaria virtus pellatur»[58]. La forma en que se da este exorcismo necesario, la describe el autor explicando el sentido de cada rito: se hace en el bautizando la señal de la cruz en la frente, el pecho, los ojos, la nariz, los oídos, la boca; se le da a gustar la sal; se hace la exuflación; se realiza el rito del «effeta» mojando con salida los oídos y la nariz[59]. A continuación describe los ritos bautismales y posbautismales[60], insistiendo en la respuesta de fe de la Iglesia, especialmente cuando se pide las renuncias y la profesión de fe bautismal[61], y cuando explica la función de los *padrinos* («De patrinis»), de los que dice: que son los responsables y garantes de la fe del niño («pro ipsis spondendo quasi fideiussores ad Deum fiunt»), y hasta en alguna medida los «autores» de la nueva generación («quodammodo auctores fiunt ipsius regenerationis novae»). Y la función que les compete, más allá de la familiaridad de relación o «compadrazgo», es la de educarlos en la fe («fidem rectam», «symbolum») y la conducta cristiana («conversationem bonam custodire») y la oración («orationem dominicam»), cuando lleguen a la edad de la razón[62].

Pedro Lombardo también se refiere a la necesidad de que precedan al bautismo «el catecismo» y el «exorcismo», explicando cuál

58. *Ibid.* c. 10: «Tria quippe sunt usque ad susceptionem novitatis perficienda, quibus baptizandus quasi concipitur et nutritur, et usque ad integritatem novae vitae promovetur. Haec autem sunt catechismi, exorcismi, orationes».

59. *Ibid.*, c. 10.

60. *Ibid.*, c. 11. Volveremos más adelante sobre ello.

61. *Ibid.* c. 11.

62. *Ibid.*, c. 12: «Patrini vocantur qui parvulos ad baptismum offerunt, et pro ipsis spondendo quasi fideiussores ad Deum fiunt... Patrini fideiussores sunt, pro iis quod in baptismo susceperunt, ut eos, cum ad legitimam aetatem pervenerint, admoneant fidem rectam et conversationem bonam custodire. Ante omnia symbolum et orationem Dominicam ipsi teneant, et eis insinuent, pro quorum fide sponsionem fecerunt».

es su sentido. La explicación de Lombardo es más breve que la de Hugo de San Víctor; se reduce a aclarar el sentido de los términos, y tiene en cuenta sobre todo el caso de los niños. Se expresa claramente que tanto el «catecismo» o instrucción catequética como el «exorcismo» están integrados en el rito bautismal. Mientras el primero se reduce a la petición del sacramento de la fe y a la profesión de fe del símbolo, que los padres-padrinos hacen en nombre del bautizando; el segundo se reduce a las renuncias y los ritos de exorcismo realizados sobre el mismo[63]. Por eso precisamente insistirá también en la función de los padrinos, pues el niño no puede responder por sí mismo: «Si autem parvulus est, non valens credere vel loqui, alius pro eo respondet»[64].

Santo Tomás se plantea directamente la cuestión de «si debe preceder al bautismo la instrucción catequética», consciente de las dificultades que esto plantea, sobre todo en el caso de los niños, pues «en la instrucción catequética, el catecúmeno confiesa su fe. Pero el niño no puede confesar su fe ni por si mismo, ni tampoco otro por él: ya porque nadie debe obligar a otro a nada, ya porque nadie puede saber si el niño, al llegar a la adultez adecuada, asentirá a la fe»[65]. No obstante, la catequesis es necesaria, pues «para que uno reciba la fe, se requiere una instrucción sobre ella... Por eso, es conveniente que la instrucción catequética preceda al bautismo». En el caso de los niños, es la madre Iglesia la que se compromete y la que les presta, por medio de otros, sus pies para que vengan, su corazón para que crean, sus oídos para que oigan, su inteligencia para ser instruidos. Por tanto, concluye, «son catequizados por la misma razón que son bautizados». Ahora bien, esta catequesis bautismal por otro, solo garantiza en parte que el bautizado llegue un día a la fe verdadera. Pero no puede «predecir que el niño creerá cuando llegue a la madurez adecuada», aunque sí debe empeñarse en que él hará todo lo que pueda para que el niño crea. Y en cuanto a la dificultad de obligar a otro a algo que él mismo no ha pedido, Tomás responde que esto es lícito, pues «nada impide que uno quede obligado a través de otro en las cosas que son indispensables para la salvación»[66].

63. Pedro Lombardo, *Sent. IV*, d. 6, 8: «Illa autem interrogatio et responsio fidei fit in catechismo, cui additur exorcismus... catechizare est instruere, ut de symbolo ac rudimentis fidei. Exorcizare est abiurare...».

64. *Ibid.*, d. 6, 7.

65. Santo Tomás, *Summa Theologica* V, q. 71, a. 1.

66. *Ibid.*, q. 71, a. 1.

La explicación de la necesidad de que preceda también el *exorcismo* es muy semejante a la de Hugo de San Víctor: «Es conveniente que antes del bautismo se expulsen los demonios con el exorcismo, para que no impidan la salvación de los hombres»[67]. Y no es que haya que atribuir a los exorcismos una eficacia sacramental semejante al bautismo. Pero tampoco hay que negarles toda eficacia. Por eso, dice, «tenemos que afirmar que producen algún efecto, aunque de diverso modo que el bautismo. Porque el bautismo otorga al hombre la gracia con la plena remisión de las culpas. Mientras que los ritos del exorcismo eliminan los dos obstáculos que impiden recibir la gracia salvífica»: el extrínseco, del poder y acción del demonio, y el intrínseco de la atracción de los sentidos que viene del pecado original[68].

Todavía se plantea Tomás una pregunta importante sobre el tema: ¿quiénes son los ministros o agentes responsables de la instrucción y del exorcismo? Basándose argumentos de los Padres, desde el pseudo-Dionisio, el papa Nicolás I, san Gregorio, hasta Isidoro de Sevilla, responde que, en efecto, estos ministros son los sacerdotes, pero también los diáconos, los lectores, los exorcistas. Y puesto que la principal operación requiere la intervención del principal ministro, es lógico que al sacerdote corresponda más el mismo bautismo, al diácono la cooperación con el sacerdote en la administración, y a los otros ministros inferiores «la cooperación con el sacerdote en las cosas preparatorias para los sacramentos, como los lectores en la instrucción catequética, y los exorcistas en el exorcismo»[69]. Santo Tomás, no sólo reconoce la importancia de la intervención de los diversos ministros, sino que refiriéndose a los adultos y a las etapas de preparación, tal como las proponía el pseudo-Dionisio, diversifica esta intervención por el momento y contenido catequético de que se trata: la primera instrucción de «conversión a la fe... la puede desempeñar cualquier predicador

67. *Ibid.* q. 71, a. 2.
68. *Ibid.*, q. 71, a. 3. Santo Tomás distingue la eficacia que tienen los distintos ritos del bautismo: mientras el rito del agua produce la gracia, y el postbautismal de la «unción en la coronilla» «produce la conservación de la gracia bautismal», los ritos del exorcismo «remueven los impedimentos» para conseguir el efecto de la gracia, y otros ritos como el del vestido blanco «no producen nada y solamente significan». En el fondo está la preocupación por lo que pertenece a la esencia del sacramento, y por el momento al que se atribuye una real eficacia.
69. *Ibid.*, q. 71, a. 4. Y añade: «Los lectores y los exorcistas tienen el oficio de instruir y de exorcizar, no como agentes principales, sino como ministros de los sacerdotes en estas tareas»

o cualquier fiel. La segunda tiene por objeto los rudimentos de la fe y el modo de comportarse en la recepción de los sacramentos. Esta incumbe secundariamente a los ministros, y principalmente a los sacerdotes. La tercera enseña a vivir cristianamente. Y ésta incumbe a los padrinos. La cuarta es una instrucción acerca de los grandes misterios de la fe y de la perfección de la vida cristiana. Y ésta incumbe, en virtud de su oficio, a los obispos»[70].

10. *La eficacia del bautismo*

Las diversas escuelas teológicas de la época divergen al explicar la eficacia o causalidad de los sacramentos. Todos reconocen que la eficacia es lo que diferencia al sacramento de lo que no lo es. Pero a la hora de explicar cómo «causan», «producen» la gracia y son eficaces los sacramentos divergen: mientras unos hablan de causalidad «ocasional» («per concomitantiam»: Buenaventura, Escoto, escuela franciscana); otros hablan de causalidad «dispositiva» para la gracia (Alejandro de Hales); otros de causalidad instrumental eficiente (santo Tomás)[71].

Respecto al bautismo, los autores destacan la fuente común de eficacia sacramental: la Trinidad y la pasión de Cristo, así como los efectos de gracia que produce en nosotros. *Hugo de San Víctor* resalta la eficacia que procede de la «bendición» del agua por la «palabra» o «Verbum» en nombre de la Trinidad, de donde procede su fuerza de santificación: «Nomen ergo Patris, et Filii et Spiritus sancti, ipsum est Verbum Dei, per quod sanctificatur elementum, ut sit sacramentum. Et recte per Verbum Dei sanctificatur, quae per Verbum Dei creata subsistunt»[72].

Para *Alejandro de Hales* la eficacia del bautismo, además de relacionarla con la Trinidad, la relaciona con el mismo bautismo de Cristo en el Jordán, quien al contacto con el agua santificó a las mismas aguas, comunicándoles «potentialiter» la fuerza de santificar a los que por el agua fueran bautizados: la Iglesia bautiza «exterius», pero Dios santifica «interius»[73].

Santo Tomás insiste en que la causa última de la gracia y la santificación es la pasión de Cristo: «El hombre, por el bautismo,

70. *Ibid.*, q. 71, a. 4.
71. Cf. A. Michel, *Sacrement*, en DTC XIV, 881-586.
72. Hugo de San Víctor, *De sacr.*, c. 2.
73. Alejandro de Hales, *Summa*, membr. 5.

es bautizado en la muerte de Cristo y muere con él, y con él es sepultado, como se dice en Rom 6; por eso el bautismo, en cuanto que depende de Cristo, recibe toda su eficacia de la pasión en favor del bautizado»[74]. Y en otro lugar: «El bautismo actúa, tanto en virtud de la pasión como de la resurrección y de la ascensión, en cuanto que el hombre es configurado con Cristo paciente mediante la inmersión... y además con Cristo resucitado, si se atiende al brillo que da el agua»[75]. Así pues, para Tomás la eficacia del bautismo procede del misterio pascual en su totalidad.

San Buenaventura explica la eficacia desde la «virtus» de toda la Trinidad, que se manifiesta en la «virtus» de la pasión de Cristo. Por eso, el bautismo requiere la mención expresa de las tres personas; y también requiere (al menos idealmente) que se haga mediante la triple inmersión, de modo que se exprese la muerte, la sepultura y resurrección de Cristo, y la participación del bautizado en el misterio pascual[76].

11. *Efectos del bautismo*

Unida a la gracia se encuentra en los autores la explicación de los «efectos del bautismo». Dentro de una coincidencia fundamental que señala como efectos: la purificación, la iluminación, el remedio de la concupiscencia, el remedio contra el pecado de Adán, la nueva vida en Cristo..., también pueden apreciarse algunas diferencias, que destacan la riqueza de perspectivas.

Hugo de San Víctor explica los efectos del bautismo comparándolo con la circuncisión y con el mismo bautismo de Juan. Respecto a la circuncisión afirma que si aquella sólo podía librar de la perdición, el bautismo purificando nos hace partícipes de la salvación y nos garantiza la salvación eterna[77]. En cuanto a la comparación con el bautismo de Juan, dice que mientras aquel era un bautismo para la penitencia, pero no perdonaba los pecados, el

74. Santo Tomás, *Sent.* IV, d. 4, q. 2, a. 1.
75. *Ibid.*, d. 4, q. 2, a. 2.
76. San Buenaventura, *Breviloquium*, p. 6.ª, c. 7.
77. Hugo de San Víctor, *De sacr.* c. 3: «Nam illi antiqui patres per sacramenti circuncisionis iustificationem perceperant, a perditione quidem servabantur, sed ad gloriam regni non ducebantur, donec veniret ille qui sanguine fuso... In hoc ergo baptismus amplius confert, quod renatos hinc exeuntes statim ad regnum mittit...».

bautismo cristiano, siendo externamente lo mismo, tiene un efecto distinto: perdona realmente los pecados[78].

Pedro Lombardo, además de insistir en que el bautismo perdona los pecados: el original en los niños y adultos, y en éstos también los pecados actuales[79], resalta el aspecto más positivo de la participación y configuración a Cristo, al explicar el sentido de la frase «Quienes habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo»: «Omnes ergo qui in Christi nomine baptizantur, Christum induunt vel secundum sacramenti perceptionem, vel secundum vitae sanctificationem»[80].

Alejandro de Hales se detiene en explicar el efecto del «carácter bautismal», aspecto ya propuesto por otros autores (Huguccio, Inocencio III). El bautismo nos da un cierto «signaculum», que denominan «character quidam dominicus», y que marca al sujeto definitivamente. Alejandro de Hales explica este carácter como una cierta «cualitas spiritualis», que implica una «assimilatio» y «configuratio» con Cristo. Aunque no lo identifica con la gracia, destaca su semejanza con la gracia[81].

San Buenaventura propone el bautismo como la contrapartida sobreabundante al pecado de Adán. Al estado de enfermedad y pecado provocado por el primer Adán, sucede la gracia que da la vida y nos devuelve la vida, y que se expresa en las siete virtudes (tres teologales y cuatro cardinales), por lo que podemos alcanzar la salvación[82].

Será *santo Tomás* el que más profundice en los efectos del bautismo, y a la vez en el sentido del carácter bautismal. El bautismo «otorga al hombre la gracia con la plena remisión de las culpas»[83]. Esta remisión de las culpas supone un morir al hombre viejo de pecado para renacer a la nueva vida de la gracia[84]. En virtud de la pasión de Cristo, y por la participación bautismal en ella, «el que se bautiza queda libre de la pena que debería pagar

78. *Ibid.*, c. 6: «Sacramentum ergo utrobique quantum ad formam exteriorem idem fuit, sed quantum ad effectum idem non fuit; nam remissio peccatorum non fuit: hic autem et sacramenti forma proponitur, et virtus sacramenti pariter in remissionem peccatorum condonatur».
79. Pedro Lombardo, *Sent. IV*, d. 4.
80. *Ibid.*, d. 4.
81. Alejandro de Hales, *Summa*, membr. 7.
82. San Buenaventura, *Breviloquium VI*, 7, 5; IV *Sent.* a. 1.
83. Santo Tomás, *Summa Theologica* V, q. 71, a. 3.
84. *Ibid.*, q. 69, a. 1.

por sus pecados[85]. Más aún, el bautismo «borra instantáneamente en el hombre la culpa del pecado original y también la pena, consistente en carecer de la visión divina. Pero no las penalidades de la vida presente...»[86]. Pero junto a este efecto, como «negativo», Tomás pone de relieve los efectos positivos del bautismo, que en general llama la «gracia y las virtudes», y que explicita después afirmando que es «una regeneración a la vida espiritual», una «incorporación a Cristo como miembro suyo», una «iluminación por Cristo con el conocimiento de la verdad», y una capacitación para las «buenas obras mediante la infusión de la gracia»[87], y finalmente una «apertura de la puerta del reino de los cielos»[88]. Todavía se pregunta Tomás si el bautismo produce el mismo efecto en todos, niños y adultos, bien dispuestos y mal dispuestos, a lo que responde: «El bautismo produce un doble efecto: uno esencial y otro accidental. El efecto esencial es aquello para lo cual el bautismo ha sido instituido, o sea, la regeneración de los hombres a la vida espiritual. Por tanto, puesto que todos los niños tienen las mismas disposiciones para el bautismo... todos reciben el mismo efecto. Los adultos, sin embargo, que se acercan al bautismo por su propia fe, no se encuentran todos en las mismas disposiciones... por lo que unos reciben más gracia de la vida nueva, y otros menos»[89].

¿Puede haber alguna situación en la que el bautismo no produzca su gracia y sus efectos? Santo Tomás contempla el caso de la «simulación», que sucede cuando uno recibe el sacramento, pero «su voluntad está en contradicción con el bautismo y con sus efectos». Y esto sucede, siguiendo el pensamiento de san Agustín, en cuatro casos: «Primero, cuando uno no cree, mientras que el bautismo es el sacramento de la fe. Segundo, cuando uno desprecia el mismo sacramento. Tercero, cuando uno celebra el sacramento de un modo distinto el modo observado en el rito de la Iglesia. Cuarto, cuando se recibe sin devoción. Es pues manifiesto que la simulación impide el efecto del bautismo»[90]. La cuestión tiene gran interés aplicada a los planteamientos actuales sobre las actitudes con las que algunos piden los sacramentos.

85. *Ibid.*, q. 69, a. 3.
86. *Ibid.*, q. 69, a. 3.
87. *Ibid.*, q. 69, a. 5.
88. *Ibid.*, q. 69, a. 7.
89. *Ibid.*, q. 69, a. 8.
90. *Ibid.*, q. 69, a. 9.

Ahora bien, esto no quiere decir que el bautismo no tenga ningún «efecto» en el bautizado. Este efecto es para Tomás, no la gracia, sino el «carácter»: Pues, mientras los que reciben el sacramento bien dispuestos «se revisten de Cristo por la gracia», los mal dispuestos «se revisten de Cristo por la configuración del carácter, aunque no por la configuración de la gracia»[91]. De este modo, los que reciben el sacramento con «simulación» reciben el «sacramentum tantum», y también la «res et sacramentum», que es «la cosa significada por la ablución exterior y el signo sacramental de la justificación interior»[92]. Pero no reciben la gracia que, sin embargo, podrá ser eficaz en él cuando se remueva el obstáculo: «Una vez eliminada esta simulación por la penitencia, el bautismo produce inmediatamente su efecto»[93]. En virtud de ese «carácter» que recibe todo bautizado, podrá participar en el culto y recibir otros sacramentos, ya que para Tomás, el carácter «es una potencia espiritual orientada a las cosas del culto divino»[94]; «un sello por el que una cosa es determinada al cumplimiento de un fin», que no es otro sino la configuración a Cristo y la participación en su sacerdocio, para una comunión con Dios que acabará en la gloria[95]. Por otro lado, este carácter es algo «indeleble impreso en el alma» e «irrepetible», que sólo se da en los sacramentos que están ordenados directamente al culto, bien proveyendo ministros (orden), o sujetos de los sacramentos (bautismo, y en cierto modo confirmación). Por el sacramento del bautismo «el hombre recibe la potestad de recibir todos los demás sacramentos de la Iglesia, por lo que al bautismo se le llama *puerta de los sacramentos*»[96]. La enseñanza de santo Tomás pone de relieve, como se ve, el significado cristológico, eclesiológico, litúrgico y escatológico del carácter.

12. *Conclusiones*

—Una primera conclusión a sacar es la riqueza, e incluso actualidad, del pensamiento de los autores escolásticos sobre el bautismo, y en conjunto sobre la iniciación cristiana. En las síntesis que

91. *Ibid.*, q. 69, a. 9.
92. *Ibid.* q. 66, a. 1.
93. *Ibid.*, q. 69, a. 10.
94. *Ibid.*, III, q. 63, a. 2.
95. *Ibid.*, q. 63, a. 3.
96. *Ibid.*, q. 63, a. 6.

ofrecemos, puede apreciarse la variedad de aspectos dentro de la unidad de doctrina; la sistematización dentro de unas categorías de comprensión; la aplicación desde una realidad y situación eclesial concreta.

—La acusación que con frecuencia se ha hecho de haberse desligado del pensamiento patrístico, ni puede generalizarse, ni responde a la realidad. La misma metodología del discurso les exige fundarse en proposiciones o afirmaciones de los Padres y de la tradición para ordenar sus argumentos. Es cierto que con cierta frecuencia dejan de apoyarse en las fuentes litúrgicas, que la «lex orandi» no es para ellos el punto más importante de partida para la «lex credendi», que el método «tipológico» y «mistagógico» tan querido de los Padres ha dejado de tener la importancia de entonces... Sin embargo, es siempre de admirar cómo la ordenación sistemática del pensamiento, desde unas categorías determinadas, hace progresar la doctrina, clarificar las cuestiones, enriquecer, en suma, el contenido. Es lo que se comprueba comparando la teología escolástica con la teología patrística.

—La evolución actual de la teología del bautismo debe explicarse desde una de sus fuentes más importantes, que es la misma teología escolástica. Por ejemplo, la explicación que hoy ofrecemos de la institución del sacramento, si bien tiene en cuenta de forma más complexiva palabras y acciones, ministerio y misterio de Cristo, no puede prescindir de los fundamentos que ellos discutían, desde la circuncisión, el bautismo en el Jordán, el mandato y misión de Cristo... Y las explicaciones que hoy damos sobre la posibilidad de salvación sin la recepción del bautismo, o sobre la afirmación «extra Ecclesiam nulla salus», tampoco están muy lejos de las explicaciones que nuestros autores daban distinguiendo los diversos «bautismos» (de agua, de sangre, de deseo), o las distintas formas de participar de la estructura del sacramento (*sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum*). Es cierto que los escolásticos tienen una visión más como «negativa» del bautismo, al insistir tanto en el perdón del pecado, purificación, justificación..., que la que presentaban los Padres y la que hoy es más difundida en nuestra teología. Con todo, la riqueza de explicaciones sobre la «gracia y efectos» del bautismo, muestra todo un panorama, con frecuencia hoy olvidado.

—Es igualmente admirable la atención que nuestros autores prestan al tema de la relación fe-bautismo, así como las respuestas que dan al respecto, teniendo en cuenta su situación social, eclesial y pastoral. No es cierto que entonces se insistiera menos en la necesidad de la fe personal, de la preparación catequética, de las disposiciones verdaderas de los sujetos, de la responsabilidad de los padres y padrinos... que hoy. Otra cosa es si esta insistencia encontraba todo su eco, y si el hecho de que no fuera así encontraba otros medios que lo sustituían, como pudieron ser el de una cultura cristiana y de cristiandad, o el de un impulso externo y una apoyatura social y eclesial al desarrollo del propio bautismo, que garantizaban más la verdad de la misma praxis. Pero las cuestiones siguen siendo las mismas, y la respuesta de la doctrina también.

—Sin duda, los escolásticos muestran también algunas limitaciones considerables al desarrollo de una teología bautismal plena, si la comparamos con los planteamientos actuales. Estas limitaciones, a nuestro entender, serían las siguientes: un cierto olvido de la pneumatología bautismal, en pro de un cristocentrismo muy marcado; una explicación de los sacramentos, y en concreto del bautismo, que no tiene en cuenta de forma suficiente su dimensión eclesial y comunitaria; una escasa atención a la celebración litúrgica, como fuente de explicación del sentido («lex orandi – lex credendi») del mismo sacramento; una explicación un tanto desencarnada, que no tiene en cuenta la dimensión antropológica ni la incidencia social de los mismos sacramentos, y en nuestro caso del bautismo... Es evidente que todo ello se explica desde su contexto cultural, eclesial y teológico. Señalarlo, desde nuestras perspectivas, es una forma de impulsarnos desde nuestras mismas carencias.

EL BAUTISMO EN LA REFORMA Y EN EL CONCILIO DE TRENTO

La escolástica había supuesto un avance teológico, pero también un cierto retroceso litúrgico y pastoral, comparado con la praxis de iniciación de la época patrística. El bautismo había venido a ser, no sólo el rito del perdón del pecado original y de entrada a la Iglesia, sino también el rito o primera «investidura ritual» de integración en una sociedad y un mundo que generalmente compartía una visión sacral de la realidad. Poco a poco había perdido la importancia que tenía en los primeros siglos, para cederla a otros sacramentos, como la penitencia, la misa privada, la unción de enfermos... Por otro lado, las diversas prácticas y devociones extrasacramentales, como peregrinaciones, reliquias, devoción a los santos, indulgencias... habían llevado a una cierta desfiguración de la imagen sacramental de la Iglesia. Esta situación suscitará las criticas de humanistas y reformadores durante el siglo XV, hasta culminar en la extrema reacción de Lutero y los protestantes, que dará lugar al concilio de Trento.

1. *Bautismo en los reformadores*

La doctrina de los reformadores sobre el bautismo ofrece una notable variedad, a partir del pensamiento de Lutero, que conviene tener en cuenta[1].

1. Cf. en general: K. Barth, *Die kirchliche Lehre vom Taufe*, en *Theol. Existenz heute*, München 1947; A. Hamman, *Baptême et confirmation*, Paris 1969 (trad. cast.: *El bautismo y la confirmación*, Barcelona 1982), 121-127; J. D. C. Fisher, *Christian Initiation. The Reformation Period*, London 1970; L. Villette, *Foi et sacrement* II, Paris 1964, 86-203.

a) *Martín Lutero*

Doctrina sobre los sacramentos. Lutero afirma la sacramentalidad del bautismo y reconoce su importancia eclesial[2]. Pero su posición general sobre la importancia de la Palabra, la gratuidad de la salvación, la justificación por la fe, la contestación del «opus operatum»... le llevaron también a una determinada concepción bautismal. Según Lutero el bautismo es, sí, para el perdón de los pecados, pero su eficacia depende no de la misma administración del sacramento, sino de la fe con la que esto es creído. Los sacramentos son «acontecimientos de la Palabra», y tienen una fuerza salvífica en virtud de esta Palabra. Los sacramentos no tienen una virtud causal, sino más bien dispositiva. Sólo la palabra de Dios es portadora de gracia. Sólo la fe en esta Palabra justifica. De ahí sus afirmaciones tajantes: «Non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat»; o bien: «Sacramenta non implentur dum fiunt, sed dum creduntur»[3]. Lo esencial del sacramento no es el mismo rito, sino la promesa de gracia de Dios, expresada en su palabra, y la fe del sujeto. Se trata de una fe subjetiva basada en la confianza, que permite acoger la promesa objetiva de la gracia de Dios.

El bautismo: la promesa y la fe. En concreto, respecto al bautismo, Lutero no hace sino aplicar estos principios y doctrina. Si bien no sistematiza en ningún escrito su enseñanza al respecto, la trata en diversos lugares. Y será sobre todo a partir de 1523 cuando más precise sus afirmaciones al respecto, como se ve en las siguientes afirmaciones del *Catecismo menor*: «El bautismo es el agua tomada por mandamiento de Dios y unida a la palabra de Dios». «El agua en realidad no hace nada, sino la palabra de Dios que está con y en la palabra, y la fe que se fía de esta palabra de Dios en el agua». El bautismo obra el perdón de los pecados», pero esto no significa la interna justificación ni la definitiva victoria sobre el mal, ya que «el antiguo Adán tiene que ser en nosotros sofocado diariamente por el arrepentimiento y la penitencia...»[4]. Por tanto,

2. Sobre el bautismo en Lutero: W. Jetter, *Die Taufe beim jungen Luther*, Tübingen 1954; L. Villette, *Foi et sacrement*, 85-152; K. Brinkel, *Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe*, Berlin 1958; L. Grönvik, *Die Taufe in der Theologie Martin Luther*, Göttingen 1968.

3. Weimar I, 286, 18; I, 324, 18; II, 15, 28; II, 715... Cf. el comentario a estos y otros textos en L. Villette, *Foi et sacrement*, 109ss. Cf. los textos en español en la edición de T. Egido, *Lutero. Obras*, Salamanca 1977, 111ss, cf. también, p. 251-352.

4. T. Egido (ed.), *Lutero. Obras*, 116-118: «Lo mismo sucede con el bautismo: a nadie justifica, a nadie aprovecha: lo que justifica y aprovecha es la feen

para Lutero el bautismo es el cumplimiento de una promesa objetiva de gracia, expresada en la palabra, en una experiencia de fe subjetiva. Pero, ni el rito en sí, ni la fe del ministro tienen gran importancia. Más aún, la fe sola podría salvar incluso sin el bautismo.

La crisis anabaptista. En cuanto al *bautismo de niños*, Lutero no lo cuestiona, pero pone los principios que llevarán a cuestionarlo, como sucedió con la llamada «crisis anabaptista». En efecto, a partir de 1523, los anabaptistas vienen a sacar las consecuencias extremas del planteamiento luterano: si la fe es tan importante en el bautismo, ¿qué sentido puede tener el bautismo de los niños, incapaces de tener ninguna fe? Sólo en el caso de los adultos, capaces de escuchar la Palabra, de convertirse y creer, de dar una respuesta confiada a la promesa de gracia, tiene sentido el bautismo. El bautismo de niños ni es verdadero bautismo, ni tiene sentido. Por tanto, privar a los niños de este rito no constituye ningún problema, ya que por su inocencia también atenúan el pecado original. En cuanto al bautismo de adultos, en sí no es más que una ceremonia que corona el proceso personal del neófito quien, ya justificado por la fe, y comprometido a vivir según Cristo, es capaz de dar con sus obras auténtico testimonio del evangelio, en la comunidad de creyentes y ante el mundo[5].

La reacción de Lutero. A primera vista, los anabaptistas tienen a su favor la razón de la lógica y los datos del la Escritura. Pero sus extremas consecuencias desencadenaron una crisis bautismal, en Lutero y los otros reformadores (Zuinglio, Calvino), que vieron desbordadas sus intenciones y planteamientos.

Lutero reacciona denunciando a los anabaptistas de retorno al papismo, de defender una justificación por las obras, de exaltación del subjetivismo frente a la promesa de gracia. Y dice claramente defender el bautismo de los niños: «Nuestra postura es que hay que bautizar a los niños, porque también ellos están incluidos en la promesa de la redención cumplida por Cristo, y que la Iglesia tiene que administrarles»[6]. Para justificar su postura recurre a tres distinciones fundamentales:

la promesa a la que se añade el bautismo. Ella es la que justifica y realiza el significado en el bautismo, porque por la fe se sumerge el hombre viejo y emerge el hombre nuevo» (p. 116).

5. Cf. J. P. Massaut, *Le baptême dans les controverses du XVI siècle. Le rite et la foi*, en Varios, *Les rites d'initiation*, Louvain-la-Neuve 1986, 431-451.

6. T. Egido (ed.), *Lutero, Obras*, 352.

1. La primera, la diferencia que hay entre «la sustancia» y «el uso» del sacramento; mientras la «sustancia», que es la palabra de Dios, da validez al sacramento en sí sea cual sea el sujeto, «el uso», que es la respuesta del sujeto, depende de su fe o incredulidad[7].

2. La segunda distinción es la que hay entre la «fides aliena» y la «fides subiecti». Mientras en el caso del niño se trata de un bautismo que se apoya en la fe de la Iglesia, y que luego tendrá que desarrollar, lo mismo que toda su vida bautismal; en el caso del adulto se trata de una «fides» personal, es decir, de una conciencia de fe. El niño, por la mediación de la Iglesia, tiene ya una fe infusa y sobrenatural, pero no una conciencia de fe, que tendrá que adquirir después[8].

3. La tercera distinción que hace es entre el bautismo transitorio como inmersión significante, y el bautismo continuado como realidad permanente. En efecto, el bautismo se celebra por el rito de la inmersión[9], y aún reconociendo su eficacia de participación en la muerte y resurrección, no hay que pensar que todo se agota en la celebración o rito transitorio, sino que se continúa a lo largo de toda la vida, reclamando una lucha permanente contra el pecado, y por el crecimiento en la nueva vida recibida: «Por lo dicho puedes constatar que el sacramento del bautismo, incluso por lo que al signo se refiere, no es cuestión de un momento, sino algo permanente. Aunque su celebración tenga lugar en un instante concreto, la realidad significa y perdura hasta la muerte, o mejor, hasta la resurrección del último día»[10].

7. M. Lutero, *Von der Kindertaufe*, ed. Weimar, XXVI, 160, 29-34. Cf. L. Villette, *Foi et sacrement*, 103.

8. T. Egido (ed.), *Lutero. Obras*, 121: «Quizá pueda objetarse a lo antedicho acerca del bautismo de los niños que, una vez que no pueden percibir la promesa divina ni tener la fe del bautismo, se seguirá que o no se requiere la fe, o los niños se bautizan en vano. A esto contesto con lo que dicen todos: que en este caso es la fe ajena ('fides aliena'), la de aquellos que los presentan, la que socorre a los niños. Así como el sonido de la palabra de Dios puede convertir el corazón del impío... de la misma manera la oración de la Iglesia oferente y creyente, a la que nada se le puede resistir- consigue que el niño, por la fe infusa, se cambie, se limpie y se renueve».

9. *Ibid.*, 115-116. Lutero defiende claramente el bautismo por inmersión, ya que expresa más perfectamente lo que significa: «El otro elemento del bautismo, es decir, el signo o sacramento, es la propia inmersión en el agua, de donde se deriva el nombre: el verbo griego *baptizo*, se traduce en latín por *inmergo*, y el bautismo equivale a inmersión».

10. *Ibid.*, 118.

Lutero no niega, pues, la eficacia del bautismo, aún rechazando una eficacia «ex opere operato». Pero cree que esta eficacia, al mismo tiempo que justifica no libera totalmente del pecado («simul iustus et peccator»), aunque nos da la capacidad de luchar contra él, y por lo mismo reclama un esfuerzo permanente de realización existencial de muerte al pecado y resurrección a la vida, hasta realizarse plenamente con la muerte-resurrección real y corporal[11].

En resumen, Lutero, afirmando la sacramentalidad del bautismo, le aplica su concepción de sacramento. Pero encuentra dificultades cuando trata de aplicarlo al caso del bautismo de niños. Busca el equilibrio entre la acción divina y la respuesta humana. Pero resaltando la gratuidad del don de Dios, se mueve en ambigüedad al tratar la «eficacia», y recurre a las clásicas distinciones para explicar la respuesta en caso de los niños. Su valoración tanto del rito de la inmersión, como del carácter «permanente» del bautismo cristiano, es importante.

b) *Los otros reformadores*

Zuinglio[12]

Zuinglio lleva al extremo la reducción de la «eficacia» de los sacramentos, y también del bautismo. Apoyándose en el «principio» de la justificación por la sola fe, disocia no sólo la gracia y el signo («res» – «sacramentum»), sino también el signo y la fe («opus operatum» – «opus operantis»). Sólo los actos espirituales, como la fe, pueden tener efectos espirituales, y afectar a una realidad espiritual, como es el alma. Es en la fe donde reposa totalmente la promesa de Dios.

Entonces, ¿qué son los sacramentos? Los sacramentos son puros signos externos, simples ritos por los que el hombre confiesa ser discípulo de Cristo, y miembro de la Iglesia. Son medios por los que a la vez que se confiesa la fe personal, se manifiesta la pertenencia a la Iglesia («Bekenntniszeichen und Verplichtungen»).

En cuanto al bautismo, no significa otra cosa que un rito por el cual el bautizado manifiesta que quiere ser discípulo de Cristo, y que se compromete con la Iglesia, de la misma manera que la

11. *Ibid.*, 117-118.

12. Cf., en general, K. Barth, *Die kirchliche Lehre vom Taufe*; J. D. C. Fisher, *Christian Initiation. The Reformation Period*, London 1970; J. P. Massaut, *Le baptême dans les controverses du XVI siècle*, 431-451.

Iglesia se compromete con él. Zuinglio pone el acento en los aspectos personales y comunitarios, o morales y sociales del bautismo. Al bautizado se le exige, por tanto, una capacidad de fe y de compromiso.

Justamente esto es lo que pondrá en crisis su opinión «extrema», ante las posturas de los «anabaptistas». ¿Qué sucede, entonces, con el bautismo de los niños, incapaces de esta fe y compromiso? Zuinglio, lo mismo que Lutero, reacciona contra los anabaptistas, defendiendo el bautismo de niños con parecidos argumentos, y acusándoles de reintroducir el principio de «salvación por las obras», y de pretender formar una Iglesia de selectos o perfectos, que estaría separada de la Iglesia del pueblo.

Calvino[13]

Calvino, que el algunos puntos se inspira en Lutero, propone una doctrina de los sacramentos condicionada por la negación de la eficacia de los sacramentos en sí mismos, y por su doctrina de la soberanía de Dios y la predestinación. Su diferencia con Lutero es que en vez de tratar los sacramentos desde la fe justificante, los aborda desde la gracia objetiva o el don divino.

Respecto al bautismo, afirma que en él Dios es el que hace todo, mientras al sujeto sólo le pertenece recibir, ya que el bautismo es todo de Dios y nada del hombre[14]. Además de manifestar la absoluta gratuidad y soberanía de Dios, expresa la entrada en la Iglesia, por la que sabemos que pasamos de ser extranjeros a ser familiares de Dios[15]. De este modo el bautismo en sí mismo no tiene eficacia, es como un «instrumento» de la acción de la Trinidad, como una «carta de Dios», semejante a la circuncisión. Su pesimismo le lleva a afirmar que el bautismo, por su virtud, no puede librar al hombre del pecado. Sólo el Espíritu garantiza esta eficacia, y sella una nueva alianza con el bautizado, que conlleva el perdón de los pecados[16].

13. Cf. J. M. Benoit, *Calvin et le baptême des enfants*: Revue d'Hist. et de Phil. Rel. 17 (1937) 457-473; L. Villette, *Foi et sacrement*, 159ss; L. G. M. Alting von Geusau, *Die Lehre von der Kindertaufe bei Calvin* (2 vols.), Bilthoven-Mainz 1967; A. Hamman, *Baptême et confirmation*, 124-127.

14. *Institution chrétienne* IV, 14, 26 y 15, 1, ed. Genève 1955.

15. *Le catéchisme de Genève*, 48; cf. *Les oeuvres de Calvin*, Paris 1934.

16. *Institution chrétienne* IV, 10, 15, 74.

Y, sin embargo, también para Calvino la fe es totalmente necesaria, como adhesión a Cristo y aceptación de sus promesas. Desde un punto de vista externo, el bautismo no es otra cosa que «compromiso, promesa y signo», aportando como tres «seguridades: la del perdón, la de nuestra muerte y nuestra nueva vida en Cristo, y la de la participación en sus bienes»[17].

En cuanto al *bautismo de niños* también reacciona críticamente contra las afirmaciones de los anabaptistas, acusándoles de caer en un «eficacismo» de las obras que olvida la soberana gratuidad de Dios, y defendiendo el bautismo de los niños. Pero, ¿cómo lo justifica a partir de los anteriores presupuestos? En primer lugar, se fundamenta en la Escritura, haciendo un cierto paralelismo con la circuncisión y explicando los textos bíblicos que le parecen indicar el pedobautismo[18]. En segundo lugar, también recurre al argumento de la tradición de la Iglesia, en la que ve legitimado dicho bautismo.

Para Calvino la validez de este bautismo está suficientemente asegurada en la misma palabra de Cristo y en las promesas que hace a su Iglesia. La incapacidad de fe en el niño no cuestiona la validez de su bautismo, aunque exija un crecimiento y un desarrollo posterior, para lo que apela también a la responsabilidad de los padres, la Iglesia[19].

2. *Planteamientos humanistas: Erasmo de Rotterdam*

No sólo los reformadores ejercieron una crítica sobre la concepción y praxis bautismal, con menos radicalismo también lo hicieron algunos humanistas, entre los que destaca Erasmo de Rotterdam[20]. Erasmo, preocupado por autentificar la Iglesia, en lo que constituye su verdadera esencia de comunidad creyente, muestra un interés especial por la conciencia, la espiritualidad y la pastoral bautismal.

17. A. Hamman, *Baptême et confirmation*, 126.

18. *Institution chrétienne* III, 247-IV, 5.

19. L. Villette, *Foi et sacrement*, 167-168.

20. Erasmo de Rotterdam, *Opera omnia* (ed. J. Clericus), Lugduni VII, 1706. Resumimos en esta breve reseña lo estudiado en R. Padberg, *Erasmus als Katechet*, en F. X. Arnold, *Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge*, Freiburg 1956, 13-22; L. Hoffmann, *Ratifizierung der Taufe? Zu einer pastoralen Anregung des Erasmus von Rotterdam*, en H. auf der Maur-B.Kleinheyer, *Zeichen des Glaubens*, Freiburg 1972, 95-107; J. P. Massaut, *Le baptême dans les controverses du XVI siècle*, 431-451.

Situándose en una línea en la que más tarde coincidirían también el papa Gregorio XIII († 1585) y Carlos Borromeo (1538-1584), se propone no entrar en debates dogmáticos ni en discusiones canónicas, limitándose a plantear algunas «sugerencias» pastorales y catequéticas en orden a renovar el bautismo.

Erasmo defiende una verdadera espiritualidad bautismal, frente a una «falsificación» del bautismo. No duda de su eficacia y virtud salvadora, describiendo sus efectos con acentos clásicos. Pero critica la reducción del bautismo al simple rito sin cuidar luego de alimentar la fe; la preocupación excesiva por el número de los bautizados, sin atender a su verdad; las imposiciones y exigencias que siguen al bautismo, sin respetar suficientemente la libertad y la decisión del sujeto; la comparación que se hace del bautismo con los «votos» religiosos, sin sacar todas sus consecuencias para todos los bautizados...

El autor, según se aprecia, insiste en la verdad bautismal, en la necesaria renovación del bautismo, y en las exigencias bautismales. No basta entrar en la vía de la salvación, hay que andar por ella. Al bautizado de niño no se le puede considerar sin más como un perfecto cristiano, sino como un cristiano llamado a crecer («baptizatus es, ne protinus te christianum putes»). El bautismo está exigiendo, según él, crecimiento en la fe y vida cristiana, catequesis y conocimiento de Dios, lucha contra el pecado y las fuerzas del mal, y práctica de la fe o «militia Christi»[21].

Erasmo insiste más en las obligaciones que siguen al bautismo, que en las condiciones y exigencias para su recepción. Por eso, sin ser contrario al bautismo de niños, sí critica que no se pongan los medios para su desarrollo posterior. Tiene en cuenta el principio formulado por santo Tomás: uno es libre para aceptar la fe, pero está obligado a permanecer fiel a ella («accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est neccessitatis»[22]), y por eso insiste en poner los medios para que la fe bautismal sea un acto consciente, libre y responsable de los bautizados, hecho posible por la formación y la catequesis. No discute que los bautizados estén sometidos a la obediencia y las leyes de la Iglesia, pero la aplicación de este derecho debería hacerse con misericordia respecto a aquellos que se apartan de ella. «La fe pide convencimiento más que imposición»[23]. Erasmo se esfuerza en mostrar que no se debe obligar

21. J. P. Massaut, *Le baptême dans les controverses*, 445ss.
22. Santo Tomás, *Summa Theologica* V, q. 10, a. 8 ad 3.
23. *Opera omnia* IX, 821 B.

a creer con medios externos (rito), sino por convencimiento y decisión interna, pues la eficacia salvadora de la Iglesia está más en la oferta que en la exigencia.

Desde estas afirmaciones viene Erasmo a preguntarse: ¿En qué medida se puede tratar como a un no-bautizado (como a un judío), a alguien que fue bautizado, pero que nunca ha llegado a creer ni a comprometerse con su fe cristiana?[24]. Ante la respuesta de los teólogos parisinos de que los niños cristianos deben someterse a las leyes cristianas, lo mismo que los ciudadanos deben someterse a las leyes de la sociedad («legibus suarum politiarum devinciuntur»), Erasmo responde que el pueblo de Dios de la Iglesia no se puede comparar con el estado de Dios del antiguo testamento ni con la «res publica» tal como se entendía en la edad media. La Iglesia es para él una comunidad espiritual a la que se pertenece por libre decisión; y el bautismo religa a la Iglesia en la medida en que conduce a una decisión espiritual de los bautizados por la Iglesia. Cree que ante Dios no existe diferencia entre un bautizado que no llega a creer y un no bautizado. Los dos son «profanos» en la misma medida, con la única diferencia de que aquel, si se convierte, ya no necesita ningún otro bautismo[25].

Desde estos supuestos, ¿cómo explica él el bautismo de niños? ¿Qué solución ofrece para que en ellos pueda darse esta fe? En primer lugar, relativiza la absoluta obligatoriedad de bautizarlos, afirmando que la Iglesia podría dar libertad a los padres para que pudieran retrasarlo a una edad más avanzada, a condición de prepararlos para una decisión libre de fe. En segundo lugar, aceptado el bautismo de los niños, propone la institución de una ceremonia solemne en los días de pascua, en la edad de la adolescencia, en la cual los bautizados ratificarían libremente los compromisos de su bautismo, después de haber recibido y asimilado una instrucción catequética (especie de catecumenado posbautismal), que explicara el sentido de esta «professio baptismi». Esta catequesis implicaría un doble ejercicio: el discernimiento sobre su conocimiento de la fe, y la pregunta sobre si cada uno de ellos ratifica y asume lo que los padrinos prometieron en su nombre el día de su bautismo. El que tiene estas disposiciones, es aceptado a una renovación pública

24. *Ibid.* IX, 459 E.
25. *Ibid.* IX, 562 E. Cf. L. Hoffmann, *Ratifizierung der Taufe?*, 103-104. Precisamente estas afirmaciones merecieron que se le considerara como un «autor crítico», y que algunos pusieran en entredicho su doctrina en el mismo concilio de Trento: «Si alguien dice que los niños deben ser preguntados...y que tienen derecho a no ser obligados»...

de su fe[26]. Esta ratificación de la fe sólo debe hacerse una vez en la vida, y la justifica el autor no sólo en la necesidad de una mejor formación y de una más consciente y libre aceptación de la fe bautismal, sino también en el precedente del catecumenado de la Iglesia antigua. Su propuesta se diferencia de la llamada «pascua anotina» («pascha anotinum») en que, mientras él habla de una ratificación del bautismo y un compromiso con la fe bautismal, la «pascua anotina» era una memoria de agradecimiento por lo que Dios había regalado a los bautizados en el bautismo: la gracia de adopción, la dignidad original, pidiéndole que llevara a su plenitud eterna lo iniciado en el bautismo[27].

Erasmo no preconizaba la reiteración del bautismo, sino que buscaba la salvaguarda de la misma verdad del sacramento, y de la libertad de la fe y del compromiso bautismal, como condición de su autenticidad. Creía que esta ratificación podía ser un medio eficaz para mover el corazón de los jóvenes a una aceptación de la fe bautismal. Sin duda, la propuesta de Erasmo está en la línea de lo que después propondrían los protestantes como «rito de confirmación», una vez negada su sacramentalidad[28]. Pero las diferencias son notables, ya que en este caso se trata de algo en estrecha relación con el bautismo, en plena coherencia catequética y sacramental con lo que afirmaba la Iglesia.

3. *Influencia en el campo católico*

En efecto, si bien la propuesta de Erasmo no se aceptó como tal en aquel momento, a lo largo de los años, ha tenido una gran influencia, hasta llegar hoy a una «admirable acogida», en la orientación catequético-catecumenal que se da al sacramento de la confirmación.

26. *Ibid.* VII, 3b: «Quin et illud mihi videtur non mediocriter ad hanc rem conducturum, si pueri baptizati, quum iam ad pubertatem pervenerint, iubeantur huiusmodi concionibus adesse, in quibus illis dilucide declaretur, quid in se contineat professio baptismi. Deinde diligenter privatim examinetur a probis viris, satis ne teneant, ac meminerint ea, quae docuit sacerdos. Si comperientur satis tenere, interrogentur ratum se habeant, quod susceptores illorum nomine polliciti sunt in baptismo. Si respondeant se ratum habere, tum publice renovetur ea professio fidei». Cf. L. Hoffmann, *Ratifizierung der Glaube?*, 96.

27. Por eso se habla de «die adoptionis gratia», «die renovata originis dignitas»...: *Sacramentarium gelasianum*, n. 505 y 507, ed. C. Mohlberg, *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae Anni circuli*, Roma 1960, 81ss.

28. Cf. R. Bornart, *La confirmation dans le Protestantisme et dans l'Anglicanisme*: LMD 168 (1986) 77-105.

Ya en su tiempo, san Carlos Borromeo, al final del siglo XVI, revaloriza la celebración de un aniversario el bautismo, con la renovación de las promesas bautismales. La misma octava pascual fue considerada en algunas partes como recordatorio del bautismo. La aspersión con agua bendita al principio de la misa tuvo la misma intención de renovación bautismal. Igualmente, la repetición de las promesas bautismales, además de pascua, en las fiestas de pentecostés, la trinidad, epifanía... Así como la inclusión de esta renovación con motivo de la confirmación y la primera eucaristía[29].

En el curso del siglo XVII, la renovación pública de estas promesas venía con frecuencia a clausurar los días de «misión», o a coronar la enseñanza catequética de los niños. En la Iglesia de Francia, estas ceremonias se unieron después a la llamada «communion solemnelle», que tenía lugar a la edad de la adolescencia[30]. Las insistencias y esfuerzos actuales por una mayor autenticidad cristiana, pueden situarse en la misma línea que ya se planteara con Erasmo y la renovación catequética posterior. La diferencia está en que, mientras entonces se trataba de una ratificación de la fe bautismal, hoy se trata de una autentificación de la iniciación cristiana global; y si entonces algunos proponían para ello un rito no sacramental de la confirmación (protestantes), o bien el rito sacramental de la «comunión solemne», hoy se propone sobre todo la recuperación del catecumenado en el momento sacramental de la confirmación[31].

4. *El bautismo en el concilio de Trento*

La postura de los reformadores fue presentada a los teólogos del concilio de Trento, resumida en algunas tesis[32], en las que se

29. Cf. B. Kleinheyer, *Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, 169-171.

30. Cf. J. P. Massaut, *Le baptême dans les controverses*, 449ss.

31. Cf. D. Borobio, *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, Bilbao 1985; W. Kasper (ed.), *Christsein ohne Entscheidung?*, Mainz 1970. Sobre todo el trabajo de J. Neumann, *Kirchenrechtliche Überlegungen zur Kindertaufe*, 207-224. Como bien dice L. Hoffmann, *Ratifizierung der Glaube?*, 105: «Wenn Erasmus heute wiederkäme, würde er gewiss verwundert sein, wie sehr seine Idee von der christlichen Freiheit eingeholt und bereits überholt worden ist».

32. Concilio de Trento, *Diariorum, actorum, tractatuum nova collectio* V, Freiburg 1911, n. 323, p. 836-838.

dice: en la Iglesia romana no hay verdadero bautismo; el auténtico bautismo es la penitencia; el bautismo de agua, como mero signo externo, no se requiere para la justificación; la fe es lo único que se requiere para el perdón de los pecados; el bautismo de Juan y el de Cristo tienen el mismo valor; hay que dejar de bautizar a los niños, o bien hay que rebautizarlos más adelante[33].

Los teólogos de Trento, después de discutir la importancia de los «errores» contenidos en estas afirmaciones, y las precisiones correspondientes de la condena, aprueban catorce cánones sobre el sacramento del bautismo[34]. No obstante, la doctrina de Trento sobre el bautismo también se encuentra en su enseñanza sobre el pecado original y la justificación[35]. En conjunto, la doctrina fundamental de Trento sobre el bautismo, en respuesta a las tesis protestantes, puede resumirse en estos puntos:

1. El bautismo es un sacramento eficaz de la nueva alianza, en lo que se distingue del bautismo de Juan (c. 1).

2. El signo del agua natural es necesario para el bautismo, y no se puede reducir a una interpretación metafórica (c. 2).

3. El bautismo es necesario para la salvación (c. 5).

4. Por el bautismo se perdona el pecado original y los pecados actuales (DS 1510-1512).

5. En el bautismo se produce una verdadera justificación interior (DS 1520-1529).

6. El bautismo imprime un carácter indeleble (DS 1609).

7. El bautismo introduce al hombre en la Iglesia (DS 1671).

8. El bautismo confiere un derecho condicional a la vida eterna (DS 1515).

9. Pero el bautismo no nos hace inmunes al pecado, y se puede perder la gracia bautismal (c. 6), para cuya recuperación se requiere la penitencia (c. 10; cf. DS 1671).

10. Para recibir el bautismo hace falta la fe, pero no se puede reducir el sacramento a la sola fe (c. 7).

11. Por lo mismo, es lícito el bautismo de los niños, y se debe rechazar el que es preferible no bautizarlos a bautizarlos en la fe de la Iglesia (c. 13. cf. c. 12).

33. Cf. B. Neunheuser, *Bautismo y confirmación*, 97.
34. DS 1614-1627 (sesión VII).
35. DS 1551-1583.

13. El bautismo es irreiterable, bien se trate del recibido siendo niño, o del administrado por un hereje, o del que vuelve después de haber caído en la herejía (c. 4, 11, 13).

14. Los bautizados, por quedar incorporados a la Iglesia, están también sometidos a sus preceptos (c. 8)

15. Los bautizados de niños pueden ratificar y renovar su bautismo al llegar a su juicio, pero si lo rechazan no por eso dejan de ser bautizados cristianos (c. 14).

Como puede apreciarse, Trento no pretende hacer una exposición completa del bautismo, sino responder a aquellas tesis defendidas por los Reformadores, que se oponen a su enseñanza y praxis más permanente. Tres son las preocupaciones principales que se manifiestan: la insistencia en la eficacia del bautismo, para clarificar el tema de la justificación y el perdón de los pecados; la defensa de la validez y el valor del bautismo de niños, sin hacerlo depender del acto personal de fe o de la ratificación posterior del sujeto; y la pertenencia y sometimiento de los bautizados a la disciplina de la Iglesia, por razón del carácter bautismal.

5. *El bautismo después de Trento*

Presentada la doctrina, queremos ahora ofrecer una síntesis de la evolución posterior de la doctrina y praxis bautismal hasta nuestros días, destacando los rasgos más salientes.

a) *Evolución teológica*

Después de Trento, puede decirse que la mayor parte de los tratados y discusiones sobre el bautismo se dedican a rechazar las doctrinas de los Reformadores y a defender y desarrollar la doctrina expuesta por el concilio. Estos son los puntos más tratados: eficacia del bautismo, aunque también rechazo de actitudes mágicas y supersticiosas; disposiciones del sujeto, no como causa de eficacia sino como condición de fructuosidad; importancia de la fe de la Iglesia en el bautismo de los niños, pero también de la responsabilidad de los padres-padrinos en el posbautismo; insistencia en la doctrina agustiniana del pecado original, y en la necesidad del bautismo para la salvación... Las grandes limitaciones de estos planteamientos fueron, sobre todo, la reducción de la perspectiva teológica

concentrada en el rechazo de la doctrina protestante; y reducción al mínimo de las «disposiciones del sujeto» («obicem non ponentibus»), a costa de insistir en la eficacia intrínseca del rito sacramental («ex opere operato»). En su conjunto, las discusiones manifiestan la tensión permanente entre el don de gracia de Dios, la necesaria mediación de la Iglesia, y la respuesta de fe del hombre[36].

Un momento de impulso hacia una reflexión sobre el bautismo, se dió con ocasión de la crítica de la teología protestante liberal (H. Gunkel, H. J. Holtzmann, W. Heitmüller...), que basándose en el estudio de la historia de las religiones, quería explicar el origen del bautismo en las religiones de la época helenística. El cristianismo primitivo, bajo el influjo de estas religiones, habría venido a atribuirle una eficacia mágico-natural, del todo extraña al nuevo testamento[37]. La respuesta a estas afirmaciones, por parte de algunos autores católicos (F. J. Dölger, H. Rahner, O. Casel, M. J. Lagrange...) vino a demostrar que las raíces del bautismo cristiano, no hay que buscarlas en el mundo helénico, sino en el mundo judío. Aunque pudiera existir una influencia, no se puede justificar una dependencia esencial y causal de la religión de los misterios en el bautismo cristiano primitivo. Las investigaciones realizadas con este motivo, tanto a nivel escriturístico como a nivel patrístico, fueron ocasión de un mejor descubrimiento de las raíces y evolución del bautismo[38].

b) *Evolución ritual*

Ya antes del concilio de Trento se inició un proceso de unificación de los diversos rituales diocesanos, que culminará en el ritual romano del papa Paulo V, en el año 1614. Esta tarea de revisión y unificación fue iniciada por Alberto Castellani († 1522), quien en el *Liber sacerdotalis*[39] ofrecía un ritual para niños y adultos. Tal ritual consistía

36. Cf. J. P. Massaut, *Le baptême dans les controverses*, 450-451. También A. Duval, *Des sacrements au concile de Trente*, Paris 1985, 12-21.

37. Cf. Por ejemplo, la obra de R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig-Berlin 1929.

38. Cf., por ejemplo, F. J. Dölger, *Mysterienwesen und Urchristentum*: Theologisches Revue 15 (1916) 385-393 y 433-438; H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1945; O. Casel, en Archiv für Liturgiewissenschaft 1 (1950) 315-323; M. J. Lagrange, *Les mystères d'Eleusis et le christianisme*: RB 16 (1919) 157-217...

39. A. Castellani, *Liber sacerdotalis*, Venetiis 1523.

en la reducción de algunos ritos introductorios y exorcismos hasta entonces vigentes. Esta reforma fue continuada por el cardenal Santoro († 1602) quien, teniendo en cuenta su experiencia de un cierto catecumenado («collegium neophitorum») para preparar a los adultos al bautismo, viene a proponer dos rituales diferentes[40]: 1. Uno para adultos, titulado *De scrutiniis catechumenorum et sollemni ordine baptizandi in sabbato sancto Paschae*, donde se recoge material del Ordo XI y de los Pontificales romanos. 2. Y otro para niños, bajo el título *Ordo baptismi parvulorum*, que depende del Pontifical romano-germánico, y en el que destaca que proponga el evangelio de Mt 19, 13-15, el rezo del «credo» y el «Pater» al final de los ritos de introducción, y la posibilidad de la inmersión...[41]. El *Ordo baptismi* del *Rituale romanum* fue elaborado por una comisión presidida por el cardenal Belarmino desde 1612, y promulgado por Paulo V en 1614 para toda la Iglesia. El material que utilizan es sobre todo el del cardenal Santoro, y el resultado es un ritual donde se mezclan y sintetizan aspectos propios de un ritual para adultos y de un ritual para niños. La estructura de aquel ritual, que ha pervivido hasta nuestros días, era la siguiente[42]:

1. Ad limen ecclesiae

—El sacerdote se dirige a la puerta de la Iglesia donde esperan los padrinos y la comunidad con el niño.

—Recepción e interrogación del sacerdote: «N. Quid petis ab Ecclesia Dei?»...

—Exorcismo, soplando tres veces sobre la cara del infante.

—Signación en la frente y en el pecho, con la fórmula: «Accipe signaculum...».

—Imposición de la mano con oración: «Omnipotens sempiternae Deus...».

—Bendición y rito de la sal, con oraciones exorcísticas y signación.

40. J. A. cardenal Santoro, *Rituales sacramentorum Gregorii XIII, iussu editum*, Roma 1602.

41. Sobre todo esto puede verse B. Kleinheyer, *Die Feiern der Eingliederung*, 150-161.

42. Proponemos el *Ordo baptismi*, tal como está recogido en el *Sacerdotale*, ed. R. P. G. Martínez de Antoñana, Madrid 1959, 16-34.

—Impone la extremidad de la estola sobre el infante y se dirige hacia la pila bautismal.

—Mientras se dirigen a la pila se reza el «credo» y el «Pater noster».

2. In ecclesia

—De espaldas al baptisterio, el sacerdote pronuncia un nuevo exorcismo, que concluye con el rito del «epheta», tocando con saliva las orejas y nariz del infante.

—Siguen las tres renuncias: a Satanás, a sus obras, a sus pompas...

—Unción con el «óleo de los catecúmenos» en la cabeza y en el pecho del niño.

3. In baptisterio

—El sacerdote, y los padrinos con el niño entran en el baptisterio.

—Ahora tiene lugar la «profesión de fe trinitaria», respondiendo a las tres preguntas.

—Bautismo por infusión (o inmersión)...

—Unción posbautismal con el crisma «en la extremidad de la cabeza en forma de cruz».

—Rito de la vestidura blanca, poniendo sobre la cabeza un «capillo».

—Rito de la vela, «dando al padrino una vela encendida en su mano».

—Despedida con «exhortación a los padrinos».

Por lo demás, como ya indicábamos antes, después de Trento fueron frecuentes los momentos en los que se hacían «conmemoraciones del bautismo», bien con motivo de las diversas festividades del año litúrgico (pascua, pentecostés, epifanía...), o con motivo de otras celebraciones sacramentales (confirmación, primera eucaristía...), o bien renovando los símbolos bautismales, o al concluir la preparación catequética. Pero, la verdadera renovación tendrá que esperar a la segunda mitad del siglo XX, al llegar el concilio Vaticano II.

8

EL BAUTISMO EN LA EVANGELIZACION DE AMERICA: TRADICION BAUTISMAL HISPANO-AMERICANA

La evangelización de América constituye, con sus virtudes y limitaciones, un punto de referencia importante en la historia de la Iglesia. También es así respecto a la concepción, adaptación y celebración de los sacramentos, llevada a cabo en aquellas tierras recién «descubiertas», sobre todo por misioneros españoles, y en concreto en lo que respecta al bautismo (iniciación cristiana) y los «problemas bautismales» que entonces se plantearon. Muchas de las cuestiones planteadas entonces sobre evangelización y sacramentos, constituyen también interrogantes de hoy. Y muchas de las soluciones dadas entonces, son también lección constante y respuesta para hoy. Conscientes de esta realidad, proponemos ahora un capítulo sobre la tradición bautismal de aquella época, como contribución más específicamente hispana a la historia del bautismo, y en conjunto de la iniciación cristiana. Las fuentes en que nos basamos son principalmente de carácter teológico-canónico[1]

1. Cf. R. Vargas Ugarte, *Concilios Limenses (1551-1772)* (2 vols.), Lima 1951 y 1954; F. A. Lorenzana, *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en México... en los años 1555 y 1565*, México 1769; A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio provincial mexicano (1585)*, México 1983; J. M. Arancibia-N. Dellaferrera, *Los sínodos del antiguo Tucumán...*, Buenos Aires 1979; F. J. Hernáez, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas* (2 vols.), Bruxelles 1879; J. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* (2 vols.) (BAE 260, 261, edición e introducción de fray Solano y Pérez-Lila), Madrid 1973 (= HEI, utilizamos esta edición); *Códice Franciscano. Siglo XVI*, en J. García Icazbalceta (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México* IV, México 1941 (= Códice Franciscano) (la mano de Mendieta es evidente, aún tratándose de un informe de la orden); T. B. Motolinía, *Historia de los indios de la nueva España*, ed. E. F. de Lejarza (BAE 240), Madrid 1970, 193-333; B. de Las Casas, *Historia de las In-*

y catequético-litúrgico[2]. Aunque ya otros autores han tratado el tema desde diversas perspectivas[3], creemos que la perspectiva elegida por nosotros situando los sacramentos en el contexto de aquella visión evangelizadora, además de acentuar algunos aspectos originales, trae a la luz la estupenda relación que entonces se dio entre evangelización y sacramentos[4].

dias (BAE 95), Madrid 1957; Id., *De unico modo...: Del único modo de atraer a todos los indios a la verdadera religión*, ed. A. Millares Carló-A. Santamaría, México 1942; J. de Acosta, *De procuranda indorum salute*, en P. F. Mateos, *Obras del padre José de Acosta* (BAE 473), Madrid 1954; J. Focher, *Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos*, Sevilla 1574, ed. P. A. Eguiluz, *Itinerario del misionero en América*, Madrid 1969.

2. J. Castillo Arroyo, *Catecismos peruanos del siglo XVI*, Cuernavaca 1968; J. G. Durán, *Monumenta Catechetica Hispano-americana (siglos XVI-XVIII)* I, Buenos Aires, 1982; Id., *Monumenta Catechetica Hispano-americana (siglos XVI-XVIII)* II, Buenos Aires 1990; Id., *El Catecismo del III Concilio provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio preliminar. Textos. Notas*, Buenos Aires 1982; *Manuale sacramentorum secundum usum ecclesiae mexicanae* (impreso en 1560), en J. Baumgartner, *Mission und Liturgie in Mexico* I. *Der Gottesdienst in der Jungen Kirche Neuspaniens*, Genève 1971, 395ss; L. Jerónimo Oré, *Rituale seu manuale peruanum et forma brevis administrandi apud Indos sacrosancta baptismi, poenitentiae, eucharistiae, matrimonii et extremae unctionis sacramenta, iuxta ordinem sanctae romanae Ecclesiae*, Neapoli 1607.

3. R. Ricard, *La conquête spirituelle du Mexique*, Paris 1933 (trad. esp.: México 1947); P. Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, Madrid 1960; L. Gómez Canedo, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México 1977; D. Borobio-F. Aznar-A. García, *Evangelización en América*, Salamanca 1988; J. Beckmann, *Taufvorbereitung und Taufliturgie in dem missionen von 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*: Neue Zeitsch. für Missionswissenschaft 15 (1959) 14-31; A. Ybot León, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias* I. *Las ideas y los hechos*, Barcelona 1954, especialmente 643-710; J. Baumgartner, *Mission und Liturgie in Mexico* I. *Der Gottesdienst in der jungen Kirche Neuspaniens*, Genève 1971; J. B. Olaechea, *Participación de los indios en la tarea evangélica*: Missionalia Hispanica XXVI (1969) 242-256; C. de Mesa, *La enseñanza del catecismo en el nuevo reino de Granada*: Missionalia Hispanica XXX (1973) 299-334; M. P. Martini, *Los guaraníes y los sacramentos. Conversión y malas interpretaciones (1537-1767)*: Teología 50 (1987) 175-228; L. Gómez Canedo, *Evangelización y política indigenista. Ideas y actitudes franciscanas en el s. XVI*, en Varios, *Estudios sobre política indigenista española en América* II, Valladolid 1976, 21-46; Varios, *Inculturación del indio*, Salamanca 1988; E. García Ahumada, *La primera evangelización de América*: Medellín 66 (1991) 240-256; J. Sánchez Herrero, *Alfabetización y catequesis franciscana en América durante el siglo XVI*: Archivo Ibero-Americano, enero-diciembre (1980) 589-699.

4. Nuestro estudio está en continuidad con lo ya publicado por nosotros anteriormente: D. Borobio, *Teólogos salmantinos e iniciación cristiana en la evangelización de América*, en Varios, *Evangelización en América*, Salamanca 1988, 7-165; Id., *Los laicos y la evangelización*, Bilbao 1989; Id., *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (s. XVI) según Jerónimo de Mendieta*, Murcia 1992; Id. *Los sacramentos en la evangelización de América*: RET 2 (1992) 155-187; 3 (1992) 269-314.

1. *Capacidad para recibir el bautismo*

La primera cuestión que se plantea a los misioneros en relación con los sacramentos, es la capacidad del indio para recibirlos[5]. Como es lógico, el problema se cuestiona de diversa manera en cada uno de los sacramentos en particular. Pero, para una explicación adaptada, es preciso partir de dos supuestos:

—El concepto de sacramento, que insiste en el don de gracia, la disposición de fe y el efecto medicinal[6].

—Y la disposición eclesiástica vigente durante mucho tiempo de que a los indios sólo se les administrara los sacramentos del bautismo, la penitencia y el matrimonio[7].

Teniendo esto en cuenta, veamos cómo se plantea la cuestión de la «capacidad» y «capacitación», en cada uno de los sacramentos.

En concreto, respecto al bautismo, por regla general, no se discute la capacidad del indio para recibirlo, una vez que era evidente su capacidad humana y racional, de lo que dependía el que pudieran ser evangelizados y bautizados. Los misioneros y los obispos (como fray Julián Garcés[8]), así como la Junta eclesiástica de Mé-

5. Cf. F. Aznar, *La capacidad e idoneidad canónica de los indios para recibir los sacramentos en las fuentes canónicas indianas del siglo XVI*, en Varios, *Evangelización en América*, 167-240.

6. Es muy interesante la definición de «sacramento» que nos ofrecen algunas fuentes, como la Doctrina cristiana o Catecismo mayor para los que son capaces, del *concilio Limense III*: «¿Qué cosa es un sacramento? ℟ Una señal y ceremonia exterior con que los cristianos honran a Dios, y mediante ella participan de su gracia, por virtud de la pasión de Cristo»: J. G. Durán, *Monumenta Catechetica* II, 478. Como puede verse, la definición no está lejos de lo que dirá el Vaticano II (SC 7, por ejemplo).

7. Así lo establecía el *concilio Limense I* (1551-1552): «Solamente se les administren (a los indios) los sacramentos del bautismo, penitencia y matrimonio. Podrán también los prelados, si les pareciere y vieren que conviene, comunicarles el sacramento de la confirmación. Y con sola su licencia, o de su provisor o vicario en su ausencia, dar a algunos de los que pareciere que entienden lo que reciben, el santísimo sacramento de la eucaristía», Cons. de indios, c. 13.

8. Julián Garcés, primer obispo de Tlaxcala, escribió una carta a Paulo III defendiendo la capacidad de los indios: «Nunc contra eos, quos de indigenis male

xico de 1532[9], y el mismo Paulo III en la bula «Veritas ipsa» de 1537 y en otras intervenciones, reafirmarán esta doctrina[10].

Lo que sí se plantea de forma más seria por parte de los teólogos, es el derecho de la Iglesia a predicar, la libertad de los indios a convertirse, y la obligatoriedad del bautismo, tanto en caso de adultos como de niños. Dos opiniones son dignas de reseñar al respecto: la de Francisco de Vitoria, y la de José de Acosta.

Vitoria plantea directamente la cuestión en su *Comentario a la Secunda Secundae de santo Tomás*[11]. En síntesis, el autor manifiesta estas claras convicciones: el bautismo es un gran bien y una necesidad para la salvación; pero no puede darse contra la libertad de los sujetos ni sin preparación alguna. En caso de adultos, la solución es evidente, pero no así en caso de niños. Tratándose de hijos de infieles, en principio podría dárseles el bautismo «invitis parentibus», con tal que se cumpliesen estas dos condiciones: que no hubiera peligro de escándalo o herejía, y que se asegurara la educación cristiana. Ahora bien, como esto es muy difícil, ya que el cuidado de los hijos queda en manos de los padres infieles, lo mejor es no bautizarlos[12]. Cuando lleguen al uso de razón, entonces tendrán que tomar una decisión: o de convertirse en sentido amplio en favor o contra el bien, la honestidad, la justicia...; o de convertirse a Dios, en caso de tener un conocimiento del mismo. Pero tal conversión a Dios no la considera Vitoria como un acto explícito necesario: se satisface con la conversión al bien y la honestidad, que es al mismo tiempo la conversión implícita a Dios[13]. El autor llega a hacer la siguiente distinción respecto al tema de la necesidad de la fe y el bautismo para la salvación: los infieles pueden obtener la gracia y la justificación sin la fe explícita y la

sensisse comperimus, dicendum erit, repellendo vanissimam opinionem illorum, qui eos incapaces insimulant inculpantque, atque ex ecclesia gremio abiiciendos asseverant... Haec certe vox satanica est et dolendis daemonis suum subversum iri cultum», F. J. Hernáez, *Colección de bulas* I, 56-62.

9. *Junta eclesiástica* (1532): J. A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio,* 153.

10. Cf. J. F. Hernáez, *Colección de bulas* I, 102-103.

11. Cf. ed. de V. de Heredia, I. *De fide et spe* (q. 1-22), Salamanca 1932, 190-196. También ed. de T. Urdánoz, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas,* Madrid 1960, 1292-1342. Para un estudio más detallado de estas opiniones, cf. D. Borobio, *Teólogos salmantinos e iniciación cristiana*, 37-48.

12. Esta es la respuesta que ofrece también para el caso de los hijos de infieles no sometidos a príncipes cristianos, y en el caso de los judíos: *In II,* q. 10, a. 12, ad 15-16.

13. *Relecciones* II, 3ª parte, n. 14.

revelación de Jesucristo y aún sin fe alguna sobrenatural, pero no así la salvación eterna[14].

2. *Preparación para el bautismo*

La preparación a los sacramentos, fue uno de los aspectos más importantes y a la vez controvertidos de esta época[15]. Fue con el sacramento del bautismo con el que se planteó de forma especial la preparación, ya que se trataba del primer sacramento y del momento central de la iniciación. Es en este momento, y tratándose de paganos adultos, cuando se planteaba con todo rigor la evangelización, la catequesis o el catecumenado. Para comprender adecuadamente la postura de los misioneros, es preciso tener en cuenta cómo ellos partían de una concepción de iniciación, entendida no como un acto «puntual», sino más bien como un proceso con diversas secuencias, la primera de las cuales y la más importante era el bautismo[16].

a) *Primer anuncio o evangelización misionera*

En el proceso de cristianización, es evidente que el primer paso es el anuncio o la evangelización primera, que supone una predicación y catequesis muy elementales, en vistas a provocar la conversión inicial y suficiente para celebrar el bautismo. Todos estuvieron de acuerdo en esta predicación primera, por la que comenzaba el proceso de conversión, y que encontró según todos los testimonios una generosa acogida por parte de los indios. El contenido lo encontramos en muy diversos lugares, como el *Códice Franciscano* que dice: «Mas en la Iglesia no se enseña, ni a los que han de recibir los santos sacramentos se les pide más de lo sustancial de ella (la doctrina), lo cual conviene que sepa todo fiel cristiano, como

14. *Comentarios a la II, 2ae. De fide et spe*, in q. 2, a. 3, n. 4.

15. Recordamos la bibliografía que ya citábamos al principio del trabajo: notas 1-4.

16. Esta es la tesis que hemos demostrado y defendido en nuestros estudios: D. Borobio, *Teólogos salmantinos e iniciación cristiana*; Id., *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (s. XVI) según J. de Mendieta.* Sólo desde esta concepción pueden explicarse los fenómenos bautismales que tuvieron lugar: tipo de preparación, extensión del bautismo, sistema de las Doctrinas, valor de la penitencia, etc.

el 'Per signum crucis', el 'Pater noster', el 'Ave María', el 'Credo', la 'Salve Regina', los catorce artículos de la fe, los diez mandamientos de Dios y los cinco de la Iglesia, los siete sacramentos, y los siete pecados mortales y la confesión general»[17].

Pero, ni siquiera todo esto parece ser exigido siempre en la práctica. Así *Motolinía* nos dice que la instrucción consistía en enseñarles que existe un Dios todopoderoso, eterno, de sabiduría y bondad infinitas, creador de todas las cosas; y algo sobre Cristo, la Virgen, la inmortalidad del alma y los demonios, a lo que acompañaba los mandamientos, las oraciones, el credo y la salve[18]. *Mendieta*, por su parte, también se refiere al gran número de indios que pedía el bautismo y a la breve instrucción que se les daba[19]. Estos contenidos aparecerán pronto concretados en los diversos *Catecismos o Doctrinas* que entonces su publicaron, bien fueran sus autores franciscanos, dominicos, agustinos...[20].

b) *¿Breve catequesis o catecumenado?*

Pero, si bien todos estuvieron de acuerdo en el contenido fundamental de la evangelización primera, no todos lo estuvieron en la intensidad, la amplitud y la duración del proceso evangelizador prebautismal. La extensión y la cierta facilidad en dar el bautismo a los indios por parte de los franciscanos (sobre todo entre los años 1520-1530), condujo a un «conflicto bautismal» de hondas repercusiones, que marcaba dos claras tendencias y hasta visiones de la iniciación:

—La defensora de una pastoral de «tolerancia o más bautismalista» (franciscanos sobre todo), que muestra más benignidad en conceder el bautismo, exige menos preparación personal, es más favorable a simplificar el rito, y tiene como objetivo el bautizar los más, entendiendo el bautismo como el primer paso de un proceso, y dejando para un momento posterior la profundización en la fe.

—Y la defensora de una pastoral de «mayor autenticidad y fidelidad a la tradición» (dominicos, agustinos, sobre todo), que se muestra más cauta en conceder el bautismo, exige una mayor preparación incluso «catecumenal», no es favorable a simplificar el rito del bautismo ni a celebrarlo en cualquier día, y su objetivo es en conjunto más evangelizador, buscando que una verdadera fe y conversión precedan al bautismo, aunque luego deba continuarse la profundización[21].

La divergencia está no sólo en la duración de la preparación al bautismo, sino también en la forma de celebrar el sacramento, teniendo en cuenta la situación de que se trataba[22]. Interesa en estos momentos profundizar en las *razones* de ambas posturas, lo que haremos fijándonos en los autores franciscanos más significativos, y en los teólogos salmantinos y su respuesta.

Las razones de la postura franciscana. Sin duda los franciscanos se apoyaban en razones importantes para defender su forma de proceder: la *primera* era el consejo y sabiduría de personas muy

17. *Códice franciscano*, 54.

18. Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, tr. II, cap. 4. En el mismo sentido habla fray Luis de Zapata, *Catecismo para la edificación y conversión de los naturales*, cap. 31 (J. G. Durán, II, 271): «Item. Por cuanto se ha de tratar de otra manera en el bautizar los adultos que con los niños: se manda que el sacerdote, antes que los traiga a recibir este santo sacramento del bautismo, los catequizará lo uno por los sermones que van al cabo acerca e los artículos de la fe, enseñándoles quién Dios es, y la creación y redención, y el premio que Dios da a los que son cristianos y guardan su ley, y el castigo con que castiga a los que no se bautizan ni quieren ser cristianos...».

19. J. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. III, cap. 34. Cf. lib. III, cap. 39.

20. Cf. la valiosa recopilación de estos documentos y su comentario, realizado por J. G. Durán, *Monumenta Catechetica*. Nuestro comentario a la «Doctrina Cristiana» de Pedro de Córdoba, y a la «Doctrina Zapoteca» de Pedro de Feria, ambos dominicos relacionados con Salamanca: *Teólogos salmantinos e iniciación cristiana*, 125-141.

21. Cf. R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, 194ss; A. Ybot León, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles*, 648-652; D. Borobio, *Teólogos salmantinos e iniciación cristiana*, 49-99.

22. Es también en este punto muy elocuente el testimonio de Mendieta, quien en su *Historia eclesiástica indiana*, lib. III, cap. 36 dice: «Cerca de administrar el sacramento del baptismo, aunque en los primeros años todos los ministros fueron conformes y de un sentimiento, después como vinieron religiosos de las órdenes de santo Domingo y san Agustín y también clérigos seglares, no faltaron opiniones diversas entre ellos, afirmando algunos que el sacramento del baptismo no se debía dar a los indios sino con toda la solemnidad y ceremonias que la Iglesia tiene ordenadas y usa en España y en las demás partes de la cristiandad, y no con sola agua y las palabras sacramentales, como los primeros ministros, que eran los franciscanos y algunos de otra orden lo habían hecho y hacían todavía, arguyéndolos en ello de pecado. Y aun algunos añadían a esta opinión que el baptismo no se debía dar a los adultos sino en solos dos días del año, que son los sábados de las dos pascuas de resurrección y de pentecostés, conforme al uso antiguo de la Iglesia».

doctas que apoyaban dicho proceder, y que conocedores de la Escritura, la tradición, las normas canónicas y litúrgicas, y también la realidad del pueblo, veían adecuada esta pastoral[23]. La *segunda* razón era las decisiones tomadas en la reunión de una Junta Eclesiástica, tenida en México el año 1524, en que se había admitido la posibilidad de una simplificación de los ritos bautismales, teniendo en cuanta la abundancia de bautismos[24]. La *tercera razón* la veían en la «urgente necesidad» que se planteaba, dado el abundantísimo número de bautismos, el reducidísimo número de ministros, la necesidad del bautismo para la salvación, la caridad y misericordia que se había de usar con gentes tan pobres y sencillas...[25]. Finalmente, se basan en la *razón de adaptación y compasión* que se ha de tener con estas gentes, superando presupuestos «de puritano» que traían muchos de los misioneros «nuevamente venidos», que ni conocían al indio, ni entendían la lengua, ni asumían el papel de buen samaritano, ni comprendían que no se podía pedir tanto en tan poco tiempo a esta gente[26].

Razones de la postura dominicana. Aunque la máxima instancia para la solución del conflicto bautismal fue el papa de Roma, cuya respuesta vino en la Bula «Altitudo divini consilii» (1 de enero 1537); sin embargo ya que esta respuesta se centraba en el asunto de la «simplificación del rito» y no en la preparación al mismo, conviene nos fijemos en la otra respuesta dada por los teólogos salmantinos, que se fija especialmente en la preparación, y recoge fundamentalmente la postura dominicana[27].

23. Cf. cómo recurren a esta razón: Motolinía, *Historia de los indios*, tr. II, cap. 4; J. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. III, cap. 36.

24. Motolinía, *Historia de los indios*, cap. 4. Cf. M. Cuevas, *Historia de la Iglesia de México* I, El Paso 1928, cap. 4, p. 254-258.

25. Las expresiones de los autores son significativas; así Motolinía, *Historia de los indios*, cap. 4: «¿Cómo podrá un solo sacerdote baptizar a dos y tres mil en un día, y a todos dar saliva, flato, canela y alba, y hacer sobre cada uno particularmente todas las ceremonias, y meterlos en la iglesia donde no la había?... Y donde solo había un sacerdote que había e baptizar, confesar, desposar y velar, y enterrar, y predicar, y rezar, y decir misa, aprender la lengua, enseñar la doctrina cristiana a los niños, y a leer y cantar...». Lo mismo J. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. III, cap. 36.

26. Los autores emplean argumentos «ad hominem», pero muy consonantes con el espíritu franciscano. Cf. los mismos lugares.

27. Un amplio estudio y un análisis de esta respuesta, puede encontrarse en D. Borobio, *Teólogos salmantinos e iniciación cristiana*, 49-83. Recuérdese cómo ante el conflicto bautismal planteado, se pide que intervenga el mismo emperador Carlos V, el cual pide por dos veces (31 de enero de 1539 y 31 de marzo de 1541) al famoso catedrático de la Universidad de Salamanca, fray Francisco de Vitoria, que elabore una respuesta informe sobre el asunto. Habiendo estudiado el tema en comisión de teólogos, llega la respuesta el 1 de julio de 1541.

El contenido[28] de esta respuesta es el siguiente:después de presentar las dos posturas bautismales, y de recordar dos principios hermenéuticos de teología pastoral (el pluralismo no debe oponerse a la unidad; el celo pastoral no debe prescindir de la sabiduría teológica), proponen su tesis fundamental, que luego explicarán y fundamentarán:

> Deinde, ad quaestionem propositam directe respondentes, ponimus talem conclusionem. Barbari illi infideles non antea sunt baptizandi, quam sint sufficienter instructi, non solum in fide, sed etiam in moribus christianis, saltem quantum necessarium est ad salutem, nec priusquam sit verisimile eos intelligere quid recipiant, aut respectent, et profiteantur in baptismo, et velint vivere et perseverare in fide et religione christiana.

La fundamentación que sigue es múltiple: primero recurren a textos y argumentos escolásticos de Pedro Lombardo y santo Tomás, donde consta la necesaria fe y conversión de costumbres; y luego se remiten a la tradición de la Iglesia primitiva, donde encuentran el catecumenado, y un concepto unitario de iniciación, que ilustran con testimonios patrísticos del papa Clemente, Dionisio Aeropagita, Agustín, Tertuliano, Orígenes..., de donde sacan una clara conclusión: es temerario y peligroso el proceder al bautismo de los indios «como en masa», es decir, sin una mayor diligencia y examen de su fe y vida, lo que conlleva serias deficiencias y contradicciones, como la falta de conversión de las costumbres, o la exclusión del «iniciado» de otros sacramentos como la eucaristía. De donde resulta que «ut dum quam plurimos festinamus habere baptizatos, paucos habeamus vere christianos, non solum quoad mores, sed etiam quoad fidem». Por tanto, mejor que disponerse a bautizar con precipitación, sería proponerse bautizar con autenticidad, según estos dos sabios adagios: «sat cito, si sat bene»; «saepe compendium, dispendium est».

En conclusión, los teólogos salmantinos critican la «postura bautismalista» (franciscanos) y apoyan la postura «evangelizadora de autentificación» del bautismo. Para ello, inspirándose en la

28. Cf. el texto en: *Archivo general de Indias*, 139-1-9: A. Ybot León, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles* I, 653.

praxis de la Iglesia primitiva, defienden un cierto «catecumenado» con los indios adultos, que permita una auténtica instrucción en la fe, y una verdadera conversión de vida y costumbres. El celo pastoral no debe estar reñido ni con la buena base teológica, ni con el buen hacer pastoral en la unidad.

c) *Teoría y realidad del catecumenado en Indias*

La respuesta salmantina tuvo dos interpretaciones diversas en las Indias: una más benigna y amplia de los concilios limenses; y otra más estricta e ideal de diversos autores. Es el *concilio Limense II* el que pedirá: «Que no bauticen adulto ninguno antes de saber todo lo dicho, y saberlo de modo que no sólo diga las palabras de memoria, sino que también entienda lo que dice, y además desto, que sea examinado si quiere de corazón guardar los mandamientos de Dios y de la Iglesia, y por ser instruido y examinado de todo lo dicho, por lo menos se dilate el bautismo un mes entero»[29]. La aplicación, como se ve, es del mínimo, atendiendo a las necesidades.

En cambio, otros autores hablarán claramente del ideal del catecumenado, remitiéndose incluso a la Iglesia primitiva. *J. de Acosta*, refiriéndose al concilio Limense, llega a decir: «...ni se había de castigar con más rigor, que si los indios adultos, no siendo en peligro de muerte, no fuesen detenidos antes del bautismo por un año o más, aprendiendo los misterios de la fe y confirmándose en la buena voluntad»[30]. El autor pide un verdadero comportamiento catecumenal a los responsables, y se muestra preocupado por el grado de fe que se ha de exigir a un catecúmeno: «Qué medida de fe se ha de exigir al catecúmeno, y cómo se ha de hacer para que se acerque a las aguas del bautismo suficientemente instruido y firme»[31].

Otro autor, *Juan de Focher* († 1572), franciscano que estudió teología y sacros cánones en París, y pasó a la Nueva España en 1540, defenderá también el catecumenado, al tratar «De la instrucción que conviene dar a los gentiles cuando pretenden abrazar la fe y diversas normas prácticas para el bautismo de adultos»[32]. El

29. *Concilio Limense II*, n. 30-32.

30. J. de Acosta, *De procuranda indorum salute* VI, 3.

31. *Ibid.* VI, 1.

32. J. de Focher, *Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos*, Hispali 1574, ed. P. A. Eguiluz, *Itinerario del misionero en América*, Madrid 1969 (citamos esta edición). El título referido en parte II, cap. 1, p. 107.

proceso que propone implica una dinámica catecumenal, no sólo por el contenido sino también por las etapas a que se refiere, por la diferencia que reconoce entre «catecúmenos» y «fieles», por la etapa próxima que comienza con el «exorcismo solemne» «veinte días antes de la pascua de resurrección o pentecostés, porque así lo ha ordenado la Iglesia»[33].

Igualmente *fray Luis de Zapata* recordará la praxis catecumenal que se seguía con los adultos, al hablar del «bautismo solemne»[34]. «Porque la Iglesia tiene instituido que haya dos veces en el año bautismo solemne, que es la pascua de resurrección, la víspera o el primer día, y así mismo la pascua del Espíritu santo, y así lo usa entre los gentiles que de nuevo se convierten: se ordena que el sacerdote tenga especial cuidado de tener algún cierto número de catecúmenos por espacio de algunos meses, catequizándolos hasta alguna de las dichas pascuas...». Aunque no señala el tiempo exacto de duración del catecumenado, sí nos habla en otro lugar de comportamiento estrictamente catecumenal, expulsando a los catecúmenos de la asamblea eucarística, según la costumbre antigua: «Se ordena y manda... que no consienta el sacerdote que ninguno que no haya recibido agua del bautismo vea este divino sacramento (de la eucaristía), sino que se guarde el derecho que dispone que los catecúmenos solos admitidos hasta el credo cuando se dice en la misa, y cuando no hasta dicho el evangelio, y antes de la ofrenda sean echados fuera todos los catecúmenos, dándoles a entender el sacerdote la razón porque los echan fuera...»[35]. El autor no hace otra cosa sino recoger lo que ya había determinado el *concilio Limense I*[36].

También el dominico *fray Dionisio de Sanctis*, en su *Catecismo* dedica un apartado a tratar sobre los catecúmenos: «De cómo se han de recibir y examinar los infieles adultos cuando piden ser cristianos»[37]. El autor, después de referirse a la necesidad de catecumenado y a la amabilidad de la acogida («recibirlos han blanda y apaciblemente»), explica cuál ha de ser el contenido de la catequesis (Dios uno y trino, Creador y Salvador, junto con el símbolo

33. *Ibid.*, cap. II, 121-126; cap. IV, 134-136.

34. Fray Luis de Zapata, *Catecismo para la edificación y conversión de los naturales*, cap. 34; J. G. Durán, *Monumenta Catechetica* II, 275.

35. *Ibid.*, cap. 45; II, 280.

36. *Concilio Limense I*, cons. 13.

37. Fray Dionisio de Sanctis, *Catecismo o Suma breve*, ed. J. G. Durán, I, 598-599.

y los mandamientos y demás rudimentos de la cristiandad...), concluyendo: «Aunque si hay tiempo para ello, será bien enseñarlo todo sumariamente antes de bautizarlos». A continuación se detiene en dos puntos importantes: la necesidad de conversión induciéndoles «al arrepentimiento de sus errores y pecados»; y si es casado la necesidad de examinar su situación matrimonial, de modo que esté en armonía con la enseñanza y la praxis de la Iglesia[38].

Basten ya estos testimonios para darnos cuenta de que el «catecumenado» no fue una simple opinión o deseo, sino una realidad que intentó aplicarse, con mayor o menor rigor, teniendo en cuenta las circunstancias. Todos los misioneros eran conscientes de la necesidad de una preparación, conversión y fe suficientes para el bautismo. La diferencia estaba en el más o el menos, en el antes o el después del bautismo. En todo caso, la catequesis y educación en la fe deberán continuarse a través de otros momentos evangelizadores sacramentales y extrasacramentales[39].

3. *Celebración adaptada del bautismo*

Siempre llamó la atención el número abundante de bautizados y la fácil extensión del bautismo en los primeros años de la evangelización[40]. Los testimonios al respecto no ofrecen duda[41]. Las

38. *Ibid.*, 599.

39. Esta es la tesis que creemos haber demostrado en nuestra obra: D. Borobio, *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (s. XVI)*.

40. Cf. A. Ybot León, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles*, 656ss; R. Ricard, *La conquista espiritual*, 189ss.

41. Recuérdese, por ejemplo, los franciscanos T. Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, tr. II, cap. 3, donde ofrece datos y cifras. Lo mismo J. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. III, cap. 35: «Venían de esta manera muy muchos, ya no como solían en sólo domingos y fiestas que para esto principalmente les estaban señalados, más cada día, niños y adultos, sanos y enfermos, no sólo de los pueblos y provincias a do residían los frailes, mas también de todas las comarcas. Y cuando iban visitando en las iglesias... se iba mucha gente a baptizar. Y de las estancias y casas salían otros muchos y iban en seguimiento de los frailes por los caminos con los niños y enfermos a cuestas, y entre ellos viejos decrépitos. Los maridos baptizados llevaban a sus mujeres al baptismo, y las mujeres baptizadas a los maridos. Otros cojos y ciegos y muchos iban arrastrando... Eran tantos los que en aquellos tiempos venían al baptismo, que a los ministros que baptizaban, muchas veces les acontecía no poder alzar el brazo con que ejercitaban aquel ministerio. Y aunque mudaban los brazos, ambos se les cansaban, porque a un solo sacerdote acaecía baptizar en un día cuatro y cinco y seis mil adultos y niños».

circunstancias y situaciones bautismales eran muy diversas: la de los niños educados por los frailes, la de los que eran traídos de fuera para bautizar, la de los recién nacidos, la de los adultos instruidos, la de los no instruidos, la de los enfermos... En aquellas circunstancias, los religiosos se vieron «obligados» a simplificar el rito, como dice Mendieta: «Y en aquellos principios recibiéronlo muchos, como el eunuco de la reina de Candacia, con sólo agua y las palabras sacramentales, sin óleo y crisma, porque entonces no lo había»[42]. Pero, como ya indicamos anteriormente, no todos los religiosos estuvieron de acuerdo en esta praxis: mientras los primeros religiosos llegados estuvieron de acuerdo en ello, los «nuevos» venidos defendían un «bautismo con toda solemnidad y ceremonias que la Iglesia tiene ordenadas»; aquellos aceptaban celebrarlo en toda circunstancia y necesidad, estos «solos dos días del año, que son las dos pascuas de resurrección y de pentecostés»[43].

a) *Determinación en la bula de Paulo III*

Ante este conflicto, intervino el *papa Paulo III* con la bula «Altitudo divini consilii», centrándose especialmente en cómo había que proceder en el rito bautismal. Comienza el papa dando un voto de favor a la pastoral precedente, afirmando tres cosas: que los que obraron así no cometieron pecado; que su voluntad de adaptarse a las circunstancias fue positiva; que el bautismo así celebrado, con la intención de hacer lo que hace la Iglesia y en nombre de la trinidad, es válido[44]. Pero, a continuación, la bula propone y exige una celebración más acorde con la comunión eclesial de fe y de rito, sin olvidar las necesidades de aquella Iglesia. Así, al mismo tiempo que quiere evitar el que los indios consideren el bautismo como un «lavatorio» más de los que ellos usan, pretende revalorizar lo específico eclesial del bautismo cristiano «observando lo que observa la santa madre Iglesia. Por eso, primero recuerda la excepción que puede darse en caso de «urgente necesidad», sobre cuyo discernimiento no da normas concretas, sino que apela a la conciencia y responsabilidad de los ministros. Y luego

42. *Ibid.*, lib. III, cap. 32.

43. *Ibid.*, lib. III, cap. 36.

44. Cf. el texto en el mismo J. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. III, cap. 37.

concreta en lo que se refiere a los ritos que hay que guardar en la administración del bautismo:

> ...establecemos que en lo sucesivo, exento el caso de necesidad urgente, al administrar el santo bautismo, observen lo que observa la dicha santa Iglesia, gravándoles las conciencias sobre si hay o no dicha necesidad. Fuera del caso de necesidad obsérvense las cosas siguientes: 1. el agua con la debida solemnidad sea consagrada; 2. cada uno sea catequizado y exorcizado; 3. la sal, saliva, capirio y vela se pongan a dos o tres en representación de todos los del mismo sexo que entonces se bauticen. 4. Unjanse con el crisma en el remolino de la cabeza y el óleo de los catecúmenos se los ponga sobre el corazón a los varones crecidos, a los niños y niñas pequeños; a las mujeres crecidas donde sea conveniente, según el dictado del pudor[45].

b) *Interpretación y aplicación de la bula*

Respecto a la interpretación y aplicación de la bula, no hubo dificultad en cuanto a la bendición del agua, que normalmente se bendecía por pascua[46]. En cambio, sí se manifestaron de nuevo las diferencias, en relación con los otros elementos, tal como se manifestó en el sínodo eclesiástico del 27 de abril de 1539, tenido precisamente para estudiar dicha interpretación y aplicación, y cuyo texto dice así:

> ...se juntaron y determinaron que la sobredicha bula se guardase en la forma siguiente. Lo que tocaba al catecismo dejáronlo remitido al ministro del baptismo. El exorcismo, que es el oficio del baptisterio, abreviáronlo cuanto fue posible, rigiéndose por un misal romano antiguo, que traía inserto un breve oficio. Y aún de aquel se abreviaron ciertas cosas que se mandaban doblar. Ordenaron que a todos los que se oviesen de baptizar, se les pusiese olio y crisma, y que esto se guardase por todos precisa e inviolablemente, así baptizando niños como adultos, así pocos como muchos[47].

45. *Ibid.*, lib. III, cap. 37.

46. El *Códice Franciscano*, 76 dice: «...tenemos en cada uno (monasterio) una pila de bautizar con agua santificada, la cual se bendice solemnemente el sábado santo y la Vigilia de pentecostés, según el uso de la Iglesia romana, y si es menester se renueva entre año... En los pueblos de visita... cada vez que el religioso ha de baptizar, allí la bendice».

47. J. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. III, cap. 38.

Como puede verse, respecto al *«catecismo»*, que según la tradición común era la enseñanza o instrucción en la fe que debía preceder al bautismo, no se indica ni el tiempo, ni el contenido de la preparación, sino que se deja al criterio del ministro, lo que sabemos seguía siendo diferente en un caso y en otro.

Respecto al *exorcismo* los autores dicen que es «el oficio del baptisterio» (Mendieta) o «el oficio del baptismo» (Motolinía), es decir, que se trata del mismo acto de la celebración bautismal, y por tanto se hace en el lugar de la celebración con todos los que van a ser bautizados. Todos coincidían en que se debían respetar todos los ritos indicados por la bula. Pero no hubo unanimidad en cuanto al Ritual concreto a emplear: unos y en unas ocasiones (sobre todo con españoles) usaban el Manual Hispalense, mientras otros elegían un *Manual breve romano*»[48].

c) *Ritual para la celebración*

Este Ritual, según nos transmite el mismo Códice Franciscano[49], era el siguiente:

—*Ritos de acogida* en la puerta de la iglesia: petición de nombre e intención («Quid petis ab ecclesia Dei?»), exorcismo con insuflación, signación, exuflación, oración, imposición de la sal, oración, evangelio (Mc 10, 13-16; cf. Mt 19, 13-15; Lc 18, 15-17).

—*Ritos bautismales dentro de la iglesia*: introducción en la Iglesia, Padrenuestro, Credo, rito del «efetta», renuncias, unción con el óleo de los catecúmenos, profesión de fe o promesas, rito bautismal con triple inmersión mientras se invoca cada vez una persona de la santísima Trinidad[50], crismación en la cabeza.

—*Ritos posbautismales*: oración e imposición de la vestidura blanca, oración y entrega de la vela encendida.

48. Cf. sobre estos rituales: J. Baumgartner, *Mission und Liturgie in Mexico*. Y el *Códice Franciscano*, 77 dice: «Los religiosos desta provincia usamos solamente deste dicho Manual (sevillano adaptado) para con los españoles... Más para con los indios, y aún con niños españoles, en el bautismo usamos de un Manual breve romano antiguo que se halló en un Manual romano impreso en Venecia... y usamos asimismo del privilegio del papa Paulo III».

49. *Códice Franciscano*, 77-78.

50. La rúbrica dice: «Deinde baptizat sacerdos infantem sub trinamersione. Sanctam Trinitatem semel invocans et dicens: Ego te baptizo in nomine Patris (et mergit semel), et Filii (et mergit iterum), et Spiritus Sancti. Amen (et mergit tertio)».

—Como una especie de *«apéndice»* trae una fórmula para la «benedictio salis», y otra para la «Benedictio aquae baptismalis», con exorcismo y oración.

Al final concluye el Códice Franciscano: «Hunc ordinem tradicit episcopus Mexici ministris Anno Domini 1540». Se entiende que este ritual era adaptado aplicando las posibilidades contenidas en la bula.

También *fray Luis Zapata* nos transmite un «Ritual para administrar el bautismo», cuyas partes y ritos coinciden con los del Códice Franciscano, aunque con alguna variante[51].

d) *Circunstancias y fechas de celebración*

Con todo, no fue el rito la mayor dificultad en la aplicación de la bula, sino más bien cómo había de entenderse y aplicarse la *«urgens necessitas»*. Había al respecto diversas tendencias, como testifican nuestros autores. Así Motolinía declara al respecto: «Sobre esta palabra 'urgente' hubo hartas diferencias y pareceres contrarios, sobre cuál se entendería urgente necesidad, porque en tal tiempo una mujer, y un indio, y aún un moro, pueden bautizar en fe de la Iglesia; y por esto fue puesto silencio al bautismo de los adultos, y en nuestras partes no se bautizaban niños y enfermos»[52]. Mendieta, por su parte, explica el conflicto con más explicitud. Lo que se concretó como «urgente necesidad» fueron estos casos: enfermedad, naufragio, batalla, inseguridad del país, etc. y «otros casos que suelen ponerse como extrema necesidad». Pero no todos estuvieron de acuerdo en ello, pues «a algunos les pareció que se estrechaba mucho en declarar este urgente necesidad», ya que prácticamente se asimilaba a la llamada «extrema necesidad», siendo así que «urgente» tiene que ser un término medio entre «simple» y «extrema»[53]. Esta interpretación de urgente no suponía

51. Fray Luis Zapata, *Catecismo para la edificación y conversión de los naturales*, cap. 72, ed. J. G. Durán, II, 303-308. La variante más significativa es que, mientras el Códice Franciscano propone una fórmula bautismal en que se combina el rito triple de inmersión con el nombre de cada persona de la Trinidad, en Zapata, después de una profesión de fe trinitaria antes del bautismo, se pide tres veces el asentimiento, y luego se pronuncia seguida la fórmula: «N. Vis baptizari? R. Volo. S. Vis baptizari? R. Volo. S. Vis baptizari? R. Volo. S. N. Et ego te baptizo in nomine Patris † et Filii † et Spiritus Sancti. Amen».

52. T. Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, tr. II, cap. IV.

53. J. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. III, cap. 38.

en realidad ninguna consideración a las circunstancias pastorales del momento, ni ninguna adaptación verdadera.

Lo que en realidad pedía el grupo más benigno (sobre todo los franciscanos) es que se reconociera la desproporción entre el número abundantísimo de bautizandos y el de ministros como verdadera «urgente necesidad», ya que el mismo Pontífice «aprobó por urgente necesidad la que hasta allí movió a los ministros en dejar las ceremonias y no guardarlas», es decir, la desproporción entre bautizandos y ministros. Mendieta no duda en defender esta postura e interpretación, y se lamenta de que no se aceptara por miedo y prevención de algunos obispos, que influenciados por la historia del conflicto y la oposición de pareceres, «no quisieron admitir lo de la multitud, con las circunstancias dichas, por necesidad urgente».

Tampoco estuvieron de acuerdo en cuanto a los *días o fechas de celebración*, sobre todo del bautismo de adultos. Mientras los franciscanos no determinaban fechas rígidas (normalmente era los domingos y los martes); los agustinos fijaban las de pascua, pentecostés, natividad, y fiesta de san Agustín[54]; y los dominicos las fiestas de pascua, pentecostés, los apóstoles, la Virgen, y santo Domingo...[55] La Junta de 1539 determinó que las fechas fueran pascua y pentecostés, actualizando así el ideal de la Iglesia primitiva y recordando el mismo proceso catecumenal[56]. De todos modos, la variedad en las fechas de celebración del mismo «bautismo solemne», aunque se mantuvo el ideal de la pascua de resurrección o pentecostés[57], dejó de constituir un problema, como aparece por las interpretaciones de Juan de Focher[58].

Es difícil hacer una valoración objetiva de la aplicación real que tuvo la bula de Paulo III. Hay indicios suficientes para decir que los misioneros, urgidos por la necesidad, hicieron una amplia aplicación, sobre todo cuando debían celebrar varios sacramentos seguidos, como era el caso del bautismo y matrimonio, como dice J. de Mendieta[59].

54. J. Grijalva, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España* I, México 1924, cap. 25.

55. A. Remesal, *Historia general de las Indias* I, 447.

56. J. García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga* III, 153ss.

57. Así fray Luis de Zapata, *Catecismo para la edificación y conversión de los naturales* (1576), cap. 34, recuerda: «Porque la Iglesia tiene instituido que haya dos veces en el año bautismo solemne, que es la pascua de resurrección, la víspera o el prmer día, y asimismo la pascua del Espíritu santo, y así lo usa entre los gentiles que de nuevo se convierten», J. G. Durán, II, 275.

58. J. de Focher, *Itinerarium*, parte III, cap. 2, 122-125.

59. J. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. III, cap. 38.

4. *Continuidad evangelizadora de los sacramentos*

Para concluir, queremos dedicar este breve apartado a recordar la conciencia de los misioneros acerca de la continuidad que debía tener el bautismo en la vida, lo cual va implicado en su misma celebración.

a) *Relación evangelización – sacramentos*

Para los misioneros era evidente que el bautismo de los indios no era el punto final de su proceso de conversión y cristianización, sino el comienzo, ahora con un derecho y deber más evidentes de una obra de transformación interna y externa, que debía continuarse a través de diversos medios, sacramentales y extrasacramentales, en orden a profundizar, crecer y madurar en aquella primera fe y conversión, de modo que toda su vida y costumbres estuvieran más en correspondencia con el evangelio.

Y esta tarea se realizaba sobre todo por medio de la catequesis, la doctrina y la misma escuela, como medios evangelizadores; a los que acompañaban (además de los sacramentos del modo que estamos viendo) otros medios de religiosidad popular, como las cofradías, las representaciones teatrales, la música y el canto...; y de modo peculiar los medios testimoniales y del buen ejemplo, que por desgracia se dieron con demasiada poca frecuencia[60].

Estamos plenamente convencidos que, en no pocos casos, el sistema de la «Doctrina» puede parangonarse con el «catecumenado» de la Iglesia primitiva, sólo que adaptado a la mentalidad y posibilidades de aquel momento, y propuesto en un momento posterior al bautismo. Pocas «empresas evangelizadoras» de la Iglesia a lo largo de su historia pueden parangonarse con la realizada por muchos de aquellos misioneros, durante el siglo XVI, aún aceptando sus limitaciones.

Algo parecido sucedió también con los planteamientos bautismales y catecumenales de las Iglesias coloniales asiáticas, durante el mismo siglo XVI, y cuyo centro de irradiación fue Goa. El deseo de bautizar para la salvación, se vio pronto confrontado con la necesidad de preparar para la conversión. El mismo san Francisco

60. Cf. la bilbiografía citada en notas 3-4, especialmente: R. Ricard, *La conquista espiritual*; P. Borges, *Métodos misionales*; L. Gómez Canedo, *Evangelización y conquista*; D. Borobio, *Evangelización y sacramentos*.

Javier, a sugerencia de san Ignacio, promovió las «casas de catecumenado» (a partir de 1552), en donde los convertidos recibían una instrucción de tres meses antes de ser bautizados. Para esta instrucción se utilizaron diversos catecismos, como los de A. Valignano (Lisboa 1586) y D. de Nieva y J. de San Pedro Mártir (Filipinas 1593)[61]. El objetivo fue siempre lograr una autentificación del proceso hacia el bautismo, y una relación adecuada entre evangelización y sacramentos.

b) *Conclusiones*

Después de este ya largo recorrido, queremos proponer algunas conclusiones sobre los puntos que nos parecen más significativos y aleccionadores para hoy.

1. Teniendo en cuenta cuál era el concepto y posibilidades de aquella evangelización y de «aquellos» sacramentos, hay que constatar, en primer lugar, un encomiable *esfuerzo de adaptación e inculturación* por parte de los misioneros. Es cierto que en su tarea fue inevitable una cierta hispanización, occidentalización y romanización por tratarse de agentes europeos. Pero es fácil constatar que, mientras en Europa (España) se vivía una cerrazón doctrinal, un anquilosamiento pastoral, y un ritualismo cultual, en América se vivió una apertura a la nueva mentalidad y cultura, una pasión pastoral participativa (de los mismos indios), una adaptación ritual creativa. Quien analiza el conflicto bautismal, o el sistema de las doctrinas, o la celebración penitencial y eucarística... no puede sino reconocer que, a su modo y diferenciadamente, hubo un esfuerzo real de inculturación.

2. Con frecuencia se ha abordado el tema de la *«capacidad del indio para los sacramentos»*, desde fáciles supuestos discriminatorios. Un análisis de la concepción y mediaciones evangelizadoras iniciáticas de los testimonios, muestra más bien que el problema residía en la imposibilidad de dar por verdaderamente convertidos, cristianizados e iniciados a aquellos que, dado su arraigo en

61. Cf. un desarrollo más amplio de este aspecto en C. Floristán, *Para comprender el catecumenado*, 81-82; J. López Gay, *El catecumenado en la misión de Japón del siglo XVI*, Roma 1966. No nos detenemos en este punto, por considerar suficiente el estudio relativo a la evangelización de América.

tradiciones y costumbres paganas, se continuaba considerando «neófitos».La cuestión no era que fueran «incapaces» por naturaleza, sino que eran «neófitos» por el estado de su conversión y su fe. El problema era, pues, de iniciación, no de discriminación.

3. Es realmente admirable la *preparación de que hacían preceder* la celebración de los sacramentos, especialmente el bautismo, la penitencia, la eucaristía, el matrimonio. El «aparejo» de doctrina y catequesis, que recordaba y renovaba el contenido bautismal; y el aparejo de conversión penitencial, que se expresaba en las diversas secuencias y formas de confesión, era algo necesario para la misma celebración de los sacramentos. Más aún, creemos que en la concepción de los misioneros este «antes» catequético era considerado como la continuación evangelizadora de un proceso en acción, para la plena cristianización del pueblo indio.

4. La misma *celebración ritual de los sacramentos* es para nuestros misioneros, un momento evangelizador, desde la peculiaridad de la acción litúrgica, es decir, desde los gestos, ritos, símbolos, movimientos, procesiones, lugares y tiempos de la celebración. Su adaptación y creativiad ritual no sólo se debe a las «concesiones» de la santa sede, sino también a la atención a la mentalidad y costumbres del pueblo indio, y a la necesidad y circunstancias pastorales del momento. El «ideal» de una ordenación ritual, siempre estuvo confrontado con la realidad de una situación pastoral.

5. Respecto a la *continuidad de los sacramentos en la vida*, y a su influencia en la existencia cotidiana, es preciso también recordar que para los misioneros se trataba en verdad de un «continuum» evangelizador: había bautismo con mayor o menor preparación, porque luego había «doctrina» permanente; y había confesión, porque juntamente tenía que haber reparación y cambio real de costumbres y de vida; y había matrimonio, porque antes y después debía adoptarse una forma de vida matrimonial y familiar que consonara con el evangelio y la enseñanza de la Iglesia.

6. En una palabra, creemos poder afirmar que la relación evangelización-sacramentos, alcanzó en esta época del siglo XVI en América una expresión y realización ejemplar en muchos aspectos. La armonización mutuamente referente de la evangelización al sacramento y del sacramento a la evangelización fue la constante más extendida en la acción pastoral de los misioneros. La evangelización y la doctrina son siempre un momento en tensión sacramental. Y la celebración de los sacramentos es siempre un momento en la continuidad evangelizadora.

7. Teniendo esto en cuenta, *consideramos totalmente injusta y contradictoria con los testimonios*, la afirmación generalizadora de que la catequesis, lo mismo que los sacramentos, estuvieron al servicio de un proyecto colonial, y de unos intereses políticos y económicos de los «explotadores»...[62]. Por regla general, los misioneros se manifestaron con una libertad insobornable en su tarea pastoral evangelizadora. Es cierto que no pudieron prescindir de su concepción «occidental». Pero, en ningún lugar de la Iglesia como allí se realizaron adaptaciones de tal magnitud en catequesis (catecismos y doctrinas), en liturgia (adaptaciones a la mentalidad y necesidad), en participación laical (servicios y ministerios de los propios indios). Estoy convencido de que la mayoría de aquellos misioneros contestarían dolidos la injusticia de tal apreciación, desde el testimonio de tal evangelización.

62. Esta opinión, expresada por algunos autores importantes de hoy, nos parece injustificable en su generalización, e insostenible por su inobjetividad. Cf. L. Boff, *La nueva evangelización*, Buenos Aires 1990, 5, 8, 9, 26, 27, 31, 32, 33, 90, 91, 123, 124, 131, 133, 134, 135...

BAUTISMO E INICIACION CRISTIANA EN EL VATICANO II Y LOS RITUALES

Llegamos al momento de la renovación del Vaticano II. Una vez recordados algunos antecedentes, nos detendremos en el análisis de los textos más importantes del concilio, y en la presentación de los diversos rituales, con sus características fundamentales. En este momento queremos fijarnos más en la comprensión del sacramento en el interior de la iniciación cristiana, que en las particularidades rituales del mismo, aspecto que analizaremos al presentar más tarde la celebración y pastoral del bautismo. Como es lógico, tenemos en cuenta tanto el *Ritual del bautismo de niños* u «Ordo baptismi parvulorum»[1], como el *Ritual de la iniciación cristiana de adultos»* u «Ordo initiationis christianae adultorum»[2].

1. Conferencia episcopal española, *Ritual del bautismo de niños*, Madrid 1969. Una bibliografía sobre la iniciación cristiana, con especial atención al caso de los niños: Varios, *Iniziazione cristiana problema della Chiesa oggi*, Bologna 1976; P. M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation. Jalons pour une enquête*: LMD 132 (1977) 33-54; Varios, *Iniziazione cristiana e immagine di Chiesa*, Torino 1982; H. Bourgeois, *L'initiation chrétienne et ses sacrements*, Paris 1982; A. Houssiau (ed.), *Le baptême, entrée dans l'existence chrétienne*, Bruxelles 1983; A. Titiana Sanon-R. Luneau, *Enreciner l'Evangile. Anotations africaines et pédagogie de la foi*, Paris 1982; A. Vela, *Reiniciación cristiana*, Estella 1986; R. Falsini, *L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti*, Milano 1986; Varios, *El bautismo y la iniciación cristiana*: LMD 185 (1991) 7-115; V. Codina-D. Irarrazábal, *Sacramentos de iniciación. Agua y Espíritu de libertad*, Madrid 1988; L. Bertelli, *La iniciación cristiana hoy en América latina. Problemáticas, desafíos y perspectivas:* Teología (Buenos Aires) 2 (1989) 75-102.

Algunos comentarios de revistas sobre el ritual pueden encontrarse en: Ephemerides Liturgicae 84 (1970) 43-75; LMD 98 (1969) 7-58; Phase 55 (1970) 3-99; Phase 57 (1970) 225-249; Quaderni di Rivista Liturgica 13 (1970); Rivista Liturgica 57 (1970); Liturgisches Jahrbuch 18 (1968) 193-209; Notitiae 4 (1968) 235-245; Ciencia Tomista 97 (1970) 561-603; Gregorianum 57 (1976) 613-657... Además, el comentario en castellano de A. Iniesta, *Bautismo*, Madrid 1970.

2. Conferencia episcopal española, *Ritual de la iniciación cristiana de adultos*, Madrid 1976. Sobre este ritual pueden verse los siguientes comentarios:

1. *Iniciación cristiana en el Vaticano II*

La reforma del Vaticano II había estado preparada por un movimiento renovador, que afectaba no sólo al campo litúrgico, sino también al campo escriturístico, patrístico, eclesiológico... El llamado «movimiento litúrgico» fue, también en lo relativo al sacramento del bautismo, el contexto básico de una reforma. Junto a las discusiones teológicas con protestantes y anglicanos, respecto a la iniciación cristiana (fundamento del bautismo de niños; sentido de la confirmación), hay que señalar la extensión del catecumenado tanto en Africa como en Centroeuropa, la conciencia de una necesidad de renovación del bautismo en un mundo cada vez más descristianizado, y el impulso de un naciente movimiento ecuménico...[3].

Como ya indicamos antes, el concepto de iniciación cristiana es relativamente nuevo. La recuperación oficial sucede sobre todo con el concilio Vaticano II, en los diversos documentos, que examinamos a continuación.

La *Sacrosanctum concilium* es el primer documento del Vaticano II que se refiere al tema. En el n. 71 afirma la unidad de los tres sacramentos, y pide que se revisen los ritos «para que aparezca más claramente la íntima relación de este sacramento (confirmación) con toda la iniciación cristiana».

Pero es sobre todo el decreto *Ad gentes*, n. 14, el que mejor expresa esta recuperación, recogiendo los siguientes aspectos:

* Trata directamente del catecumenado e iniciación en los países de misión.

Ephemerides Liturgicae 3 (1974); Phase 94 (1976) esp. 259-278; LMD 132 (1977); Liturgisches Jahrbuch 1 (1978); Rivista Liturgica 3 (1979); Rivista di Pastorale Liturgica 4 (1978); Concilium 2 (1978); Concilium 2 (1979)... Más bibliografía: D. Borobio, *Bautismo de niños y confirmación: problemas teológico-pastorales*, Madrid 1987; Id., *Catecumenado*, en C. Floristán-J. J. Tamayo (ed.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid 1983, 99-120; Id., *Proyecto de iniciación cristiana*, Bilbao 1980; J. Castellano, *Catecumenado*, en E. Ancilli (ed.), *Diccionario de espiritualidad* I, Barcelona 1983, 365-367; A. Donghi, *Rito dell'iniziazione cristiana: del catecumenato alla mistagogia*, en Varios, *La nuova proposta d'iniziazione alla vita cristiana*, Torino 1985, 163-237; M. Dujarier, *Iniciación cristiana de adultos*, Bilbao 1986; Id., *Le catéchuménat et la maternité de l'Eglise*: LMD 71 (1978) 78-93; C. Floristán, *Para comprender el catecumenado*, Estella 1989; C. Rochetta, *Cristiani come catecumeni. Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, Roma 1984.

3. Cf. J. A. Goenaga, *El movimiento litúrgico*, en D. Borobio (ed.), *La celebración en la Iglesia* I, Salamanca 1985, 161-203.

* Aplica el nombre de «sacramentos de iniciación cristiana» a los tres sacramentos.
* Pero la iniciación también tiene como elemento integrante el catecumenado.
* Supone un proceso, o noviciado, que abarca un tiempo y espacio determinados.
* Su objetivo es introducir al misterio de la salvación, y a la vida del pueblo de Dios.
* Para ser plena la iniciación cristiana debe ser doctrinal-moral y ritual.
* No se trata de un proceso individual, sino que compromete a la comunidad entera.
* Y, además, exige del evangelizado e iniciado que en adelante sea un evangelizador.

La *Presbyterorum ordinis*, n. 5, insistirá, por su parte en que la eucaristía es el punto culminante de toda predicación evangélica, del catecumenado, y de la iniciación, y hacia ella van conduciendo progresivamente los otros sacramentos.

2. *Ritual del bautismo de niños e iniciación cristiana*

Los rituales vienen a concretar en teología, pastoral y celebración, lo que aparece afirmado como programáticamente en el concilio. Presentamos primero los aspectos generales del ritual, y tratamos luego más en concreto del aspecto de la iniciación.

a) *Bautismo en el Vaticano II*

El Vaticano II se refiere al bautismo en diversos lugares. En la *Sacrosanctum concilium*, n. 64-70 propone las líneas programáticas de la reforma del ritual, teniendo en cuenta las diversas situaciones[4]. La *Lumen gentium* se refiere más bien al sentido del bautismo en diversos lugares, entre los que cabe destacar el n. 11: «Los fieles, incorporados a la Iglesia por el bautismo, quedan destinados por el carácter al culto de la religión cristiana y, regenera-

4. Especial mención merece el n. 67: «Revísese el rito del bautismo de niños y adáptese realmente a su condición, y póngase más de manifiesto en el mismo rito la participación y las obligaciones de los padres y padrinos».

dos como hijos de Dios, están obligados a confesar delante de los hombres la fe que recibieron de Dios mediante la Iglesia»[5]. La *Apostolicam actuositatem,* n. 3-6, se refiere al bautismo, sobre todo en cuanto es principio, fundamento y destinación al apostolado. Y la *Unitatis redintegratio*, n. 22, insistirá por su parte en que el bautismo es sacramento que une y exige la unidad.

b) *Ritual del bautismo de niños y su estructura*

El *Ordo baptismi parvulorum* fue promulgado el 15 de mayo de 1969[6]. La elaboración del Ritual, realizada por la Comisión correspondiente, aplica los principios y criterios establecidos en el Vaticano al caso del bautismo de niños.
La estructura del Ritual es la siguiente:

1. Orientaciones doctrinales y pastorales

En la edición española, tienen la peculiaridad de unir los «praenotanda» de la edición típica a las orientaciones de la Conferencia episcopal. Recogen una serie de aplicaciones de sumo interés para la celebración y pastoral del bautismo, en toda su dinámica.

> Introducción: que sitúa la reforma en el interior de la iniciación cristiana.
> 1. Dignidad del bautismo: expone la teología fundamental del sacramento.
> 2. Importancia del bautismo de niños: destaca su valor, pero también su carácter de inicio.
> 3. Funciones y ministerios: que desempeñan el pueblo de Dios, los padres, padrinos, ministros diversos, y la coordinación que entre ellos debe existir.
> 4. Requisitos para celebrar el bautismo: sobre el agua, la fuente bautismal, y sus condiciones.
> 5. Tiempo y lugar del bautismo de niños: la dilación que ha de existir entre nacimiento y bautismo, los días más señalados para celebrarlo, y la comunidad donde se ha de celebrar.

5. Otros lugares importantes: LG 29, 31.

6. *Rituale romanum: Ordo baptismi parbulorum*, Città del Vaticano 1969. La traducción castellana, aprobada por la Conferencia episcopal española y confirmada por la Congregación de los sacramentos y el culto divino, es del 10 de abril de 1970.

> 6. Preparación del bautismo de los niños: donde se distingue la preparación remota de los padres y padrinos, su preparación próxima, y la responsabilidad que asumen.
> 7. Celebración del bautismo de niños:
> a) Aspecto comunitario de la celebración.
> b) Dinámica del rito: acogida - Palabra - rito central - ritos conclusivos.
> c) Celebración en la vigilia pascual, como momento referente y significante.
> d) Celebración dentro de la misa, como posibilidad de expresar mejor la eclesialidad.
> e) Ritual breve del bautismo: para bautizar en caso de peligro de muerte.
> f) Acomodaciones que competen al ministro, atendiendo a diversas circunstancias.
> 8. Educación de la fe de los bautizados:
> a) Principios generales sobre el sentido de la fe y la responsabilidad educativa.
> b) Responsables de la educación de la fe: familia, escuela, parroquia...
> 9. Actualización del bautismo a lo largo de la vida del cristiano: momentos en los que se puede recordar y renovar el bautismo.

2. Rito del bautismo para diversas circunstancias y otros elementos para la celebración

> 1. Bautismo de varios niños: adaptando fórmulas y ritos de las diversas partes (acogida, Palabra, rito, conclusión) a la circunstancia.
> 2. Bautismo de un solo niño: adaptando igualmente las fórmulas y ritos.
> 3. Bautismo de un niño en peligro de muerte: propone el rito abreviado.
> 4. Rito para recibir en la Iglesia a un niño ya bautizado: circunstancia que puede darse, o porque fue bautizado en peligro de muerte, o porque lo fue en otra confesión cristiana.
> 5. Leccionario para el bautismo de niños.
> 6. Formularios diversos.

c) *Valoración general del ritual*

El ritual del bautismo de niños supone una renovación fundamental en la historia de la Iglesia, por diversos conceptos, y desde diversas perspectivas:

1. Desde el mismo rito y celebración

—Por primera vez se ofrece un rito propio y adaptado a los niños y su situación: de ahí que los textos y fórmulas se dirijan a aquellos que los llevan al bautismo: padres y padrinos.

—Se ha suprimido el rito de la sal, por no ser tan antigua, y por razones de sanidad. El rito del «effetá», en cambio se deja «ad libitum», y simplificándolo: se toca con el dedo pulgar los oídos y la boca del niño.

—La «liturgia de la Palabra» supone una importante novedad. La riqueza de textos que se propone, el puesto que se le concede en la celebración, así como la participación que conlleva, destacan todo su valor.

—Se ha unido la oración del exorcismo y el rito de la unción prebautismal, para simplificar y expresar mejor el aspecto de la renuncia al mal y del fortalecimiento en Cristo, que dispone a recibir el bautismo.

—En la «liturgia del sacramento» hay que destacar los textos que se proponen para la «bendición del agua», por su riqueza de contenido tradicional, pero también por su adaptación.

—Las renuncias y la profesión de fe, además de ir precedidas de una monición, se enriquecen en sus formularios, ofreciéndose diversas posibilidades.

—El mismo rito del bautismo expresa mejor su carácter de «sacramento de la fe» (pregunta), y de acción trinitaria, recomendándose la recuperación del rito «por inmersión».

—En cuanto a los ritos posbautismales: «unción con el crisma», «imposición de la vestidura blanca», «entrega del cirio», «effetá» (en su caso) van acompañados de fórmulas que expresan con claridad su sentido.

—La conclusión del rito, además de incluir la oración del Señor, si al realizarse junto al altar expresa la unidad de la iniciación, con la bendición solemne expresa la continuidad y crecimiento que debe darse a lo largo de la vida.

—La celebración del bautismo ha sido enriquecida sobre todo, por las posibilidades de celebración y participación del pueblo o comunidad, de los padres y padrinos. A la vez que la estructura del rito ha ganado en claridad y adaptación, la celebración del sacramento ha ganado en cercanía y participación. Así se aplican los principios de la Constitución de Liturgia.

2. Desde la teología y la pastoral

—El que el ritual vaya precedido de unas «Orientaciones doctrinales y pastorales», indica ya la buscada conexión entre la «lex credendi» y la «lex orandi». Teológicamente hay un enriquecimiento importante en los siguientes aspectos: la unidad de los sacramentos de la iniciación cristiana, la complementariedad de dimensiones teológicas, la relación entre bautismo y fe eclesial-familiar-comunitaria, la comprensión del sacramento como una realidad dinámica, llamada a perfeccionarse y creer...

—Pastoralmente, el ritual implica aspectos renovadores importantes, como son: la insistencia en la participación de los padres y padrinos, y de la comunidad entera (funciones y ministerios), tanto en la preparación, como en la celebración y en la continuidad; la llamada a la responsabilidad paterna y comunitaria en lo que se refiere a la educación de los bautizados y a su crecimiento en la vida bautismal; la distinción entre «petición» y «celebración», proponiendo un tiempo intermedio en el que se posibilite la preparación necesaria, según una dinámica «catecumenal»; en fin, la petición de que todo lo que se hace en relación con el bautismo, obedezca a una pastoral coordinada, que haga más eficaz la intervención de la Iglesia...[7].

d) *Bautismo de niños e iniciación cristiana*

La respuesta a «cómo aparece la iniciación en el ritual del bautismo de niños», puede darse desde tres perspectivas: la teológica, la pastoral, la ritual.

—*Doctrinalmente* se afirma la unidad de los sacramentos, así como la ordenación que implica, basándose en la mutua relación orgánica y dinámica. Es lo que se expresa sobre todo en los números 1-2:

> En efecto, incorporados a Cristo por el bautismo, marcados luego en la confirmación... participan finalmente en la eucaristía...
> Por tanto, los tres sacramentos de la iniciación cristiana se ordenan entre sí para llevar a su pleno desarrollo a los fieles, que ejercen la función de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo.

7. Explicaremos más estos aspectos al final del tratado.

—Pero, además, en el *planteamiento pastoral* se percibe un cierto concepto de iniciación, por los siguientes detalles: se insiste en la dilación del bautismo: distinguir «petición» - «celebración»; se crea un dinamismo procesual; se afirma que el bautismo de un niño es el comienzo de un camino, que tiene que ser conducido hacia su plenitud por el desarrollo de la fe: catequesis, celebraciones...

—Y, desde un *punto de vista ritual*, se expresa claramente en los siguientes aspectos que explicitan el concepto de iniciación cristiana: se recuerda que el bautismo del niño es el comienzo; al final se recuerda este aspecto con el rezo del Padrenuestro y la conducción hacia el altar, indicando que el proceso debe continuar.

3. *Ritual de la iniciación cristiana de adultos*

El *Ritual de la iniciación cristiana de adultos* fue promulgado el 6 de enero de 1972, y la traducción española fue confirmada por la Congregación de los sacramentos y el culto divino el 10 de enero de 1976[8].

a) *Aspectos generales del RICA*

El RICA está destinado a los adultos en sentido amplio. Tal como lo entiende el Código de derecho canónico, hay que tratar como adultos, en lo que al bautismo se refiere, «a todos aquellos que han pasado de la infancia y tienen uso de razón»[9]. El mismo Ritual, al explicar cuáles son los destinatarios, afirma que «son aquellos que al oír el anuncio del misterio de Cristo, y bajo la acción del Espíritu santo en sus corazones, consciente y libremente buscan al Dios vivo y emprenden el camino de la fe y de la conversión» (n. 1).

El RICA, tal como aparece en su edición típica, se presenta como un «ritual-marco», que deberá adaptarse a las diversas situaciones, como pueden ser: las iglesias jóvenes, las iglesias antiguas, las misiones, la sociedad secularizada..., y además, las diversas

8. *Rituale romanum. Ordo initiationis christianae adultorum*, Città del Vaticano 1972. Citaremos la edición castellana (= RICA).

9. CIC, can. 852, § 1.

edades: adultos maduros, jóvenes, adolescentes, niños en edad de escolaridad...

El RICA es el resultado de la experiencia histórica de la Iglesia en lo relativo a la iniciación, recogiendo lo esencial constitutivo de un proceso, que incluye diversos elementos, sacramentales y extrasacramentales, desplegados en un espacio y tiempo determinados. Por eso, además del Ritual, se nos propone un verdadero itinerario en grados o etapas «mediante los cuales el catecúmeno ha de avanzar atravesando puertas, por así decirlo, o subiendo escalones» (n. 6). Cada uno de los grados va acompañado de su rito correspondiente, que indica el «paso» a la siguiente etapa, y va marcando su avance, dentro y con la ayuda de la comunidad, hacia la plena iniciación bautismal, e incorporación al misterio de Cristo y de la Iglesia.

En la elaboración del RICA se tuvieron muy en cuenta los grandes principios emanados de la reforma litúrgica que señalan las grandes líneas conciliares de renovación: claridad, esencialidad, participación, adopción...[10].

El mismo proceso de elaboración, traduce esas preocupaciones de renovación, en las que se tiene en cuenta, con discernimiento eclesial, litúrgico y científico, tanto la tradición antigua como las nuevas experiencias realizadas. La Iglesia, consciente de la pluralidad de situaciones que se plantean en la iniciación, deja en manos de las Conferencias episcopales, de las Iglesias locales, y de los mismos ministros, grandes posibilidades de adaptación e inculturación, que deberán ponerse en práctica[11].

b) *Contenido y estructura del RICA*

La publicación del RICA representa un momento fundamental en la renovación de la iniciación cristiana.

Su objetivo es presentar cómo la Iglesia acoge e inicia a los que piden ser cristianos. En este sentido ofrece una verdadera estructura de iniciación para aquellos adultos que tras oír el anuncio del misterio de Cristo, asistidos por el Espíritu santo, toman la decisión

10. Resumimos algunos aspectos del excelente trabajo realizado por el alumno C. Gómez Cálvez, *La propuesta catecumenal en el Ritual de iniciación cristiana de adultos*, Salamanca 1992. Cf. A. Aubry, *Le project pastorale du rituel de l'O. I. C. A.*: EphLit 88 (1974) 174-179; J. A. Vela, *Reiniciación cristiana*, Estella 1986.

11. Cf. A. Aubry, *Le project pastoral du rituel de l'O. I. C. A.*, 189.

libre y responsable de caminar por el sendero de la fe y de la conversión, a fin de prepararse para el bautismo en el agua y en el Espíritu y poder participar de la eucaristía de la comunidad (n. 1).

La preparación de los sacramentos ha de durar normalmente varios años, durante los cuales el catecúmeno ha de recibir la necesaria instrucción catequética y ha de ir descubriendo en el seno de la comunidad los valores evangélicos. Durante este tiempo su iniciativa humana será transformada por la gracia de Dios y, progresivamente será introducido en la Iglesia. Esta introducción se hace mediante etapas significadas por los ritos del catecumenado que vienen desarrollados en el Ritual. Un camino que comienza con el Rito de entrada en el catecumenado y culmina con la recepción de los sacramentos. Sin embargo, el Ritual no se reduce a ser un momento ritual-celebrativo en él se hallan las claves que deben llenar de contenido la catequesis, los ritos que han de ir jalonando el proceso, y la vida evangélica que ha de expresar el cambio de vida, todo ello formando parte de un dinámico itinerario catecumenal[12].

La estructura del RICA es la que sigue:

1. Contiene unos «Preliminares» (n. 1-67) sobre el espíritu que tiene que animar la iniciación, así como la estructura, etapas y grados de la misma. Comprende unas observaciones generales y unas observaciones previas.

2. El capítulo I ofrece el Ritual del catecumenado distribuido en sus grados o etapas (n. 69-239). Es la parte más importante y se refiere a la iniciación de los adultos. Viene completado por el capítulo VI que ofrece una opción de textos diversos para la celebración de la iniciación de los adultos (n. 370-392).

3. Este Ritual es para desarrollarlo normalmente en varios años. Pero en situaciones excepcionales las ceremonias se reagrupan según dos esquemas posibles.

* En el capítulo II: forma simplificada de la iniciación de un adulto (n. 240-277).

* En el capítulo III: ritual breve de la iniciación de un adulto en peligro próximo o inminente de muerte (n. 278-2294).

4. Hay otros dos capítulos que estudian situaciones peculiares que no habían sido suficientemente estudiadas hasta el presente.

12. Cf. Los comentarios de M. Dujarier, *Iniciación cristiana de adultos*, Bilbao 1986; C. Rochetta, *Cristiani come catecumeni. Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, Roma 1984.

* El capítulo IV proporciona directrices sobre la preparación para la confirmación y la eucaristía de los adultos bautizados en la primera infancia y que no han recibido catequesis (n. 295-305).

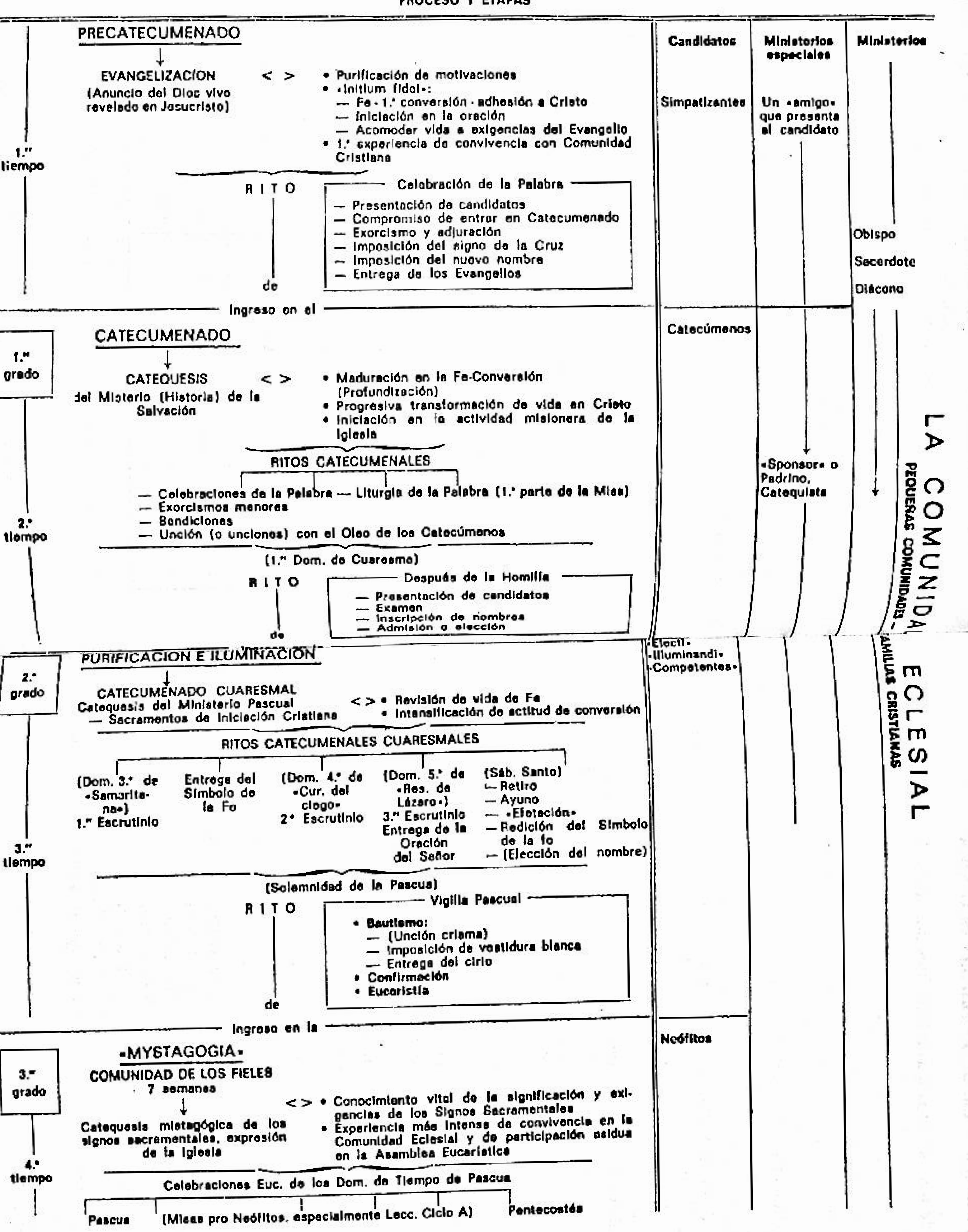
* El capítulo V presenta el Ritual de la iniciación de los niños en edad catequética (n. 306-369).

5. Y finalmente, un apéndice, que contiene el Ritual de la admisión a la plena comunión con la Iglesia católica de los ya bautizados válidamente (31 números) en una Iglesia separada[13].

Más en concreto, la estructura del «itinerario del adulto que se hace cristiano», puede resumirse en el siguiente cuadro, que transcribimos[14]:

ETAPAS	*Pre-catecumenado*	*Catecumenado*	*Preparación cuaresmal*	*Mistagogia*
DURACION	Ilimitada	Un año o más	Cuaresma	Pascua
CONTENIDOS	Anuncio del evangelio	Catequesis íntegra y graduada	Preparación inmediata	Catequesis sacramental-litúrgica
FINALIDAD	Despertar la fe-conversión	Profundizar la fe-conversión	Madurar las decisiones	Integrarse en la comunidad
CELBRACION	Encuentros humanos	Celebraciones de la palabra. Bendiciones. Exorcismos menores	Tres escrutinios: 3.º, 4.º, 5.º dom. de cuaresma	Eucaristías comunitarias. Bautismo. Entregas del símbolo y del padrenuestro. Aniversario
FUNCIONES	Acogida	Iniciación	Iluminación	Experiencia
CATEGORIAS	Precatecúmeno Simpatizante	Catecúmeno Oyente	Elegido Competente Candidato	Neófito Fiel Iluminado Nueves cristiano

13. Cf. M. Dujarier, *Iniciación cristiana de adultos*, 19-19.
14. C. Floristán, *Para comprender el catecumenado*, 120.


ITINERARIO DEL ADULTO QUE SE HACE CRISTIANO
PROCESO Y ETAPAS
Candidatos
Ministerios especiales
Ministerios
PRECATECUMENADO
EVANGELIZACIÓN
(Anuncio del Dios vivo revelado en Jesucristo)
< >
• Purificación de motivaciones
• «Initium fidei»:
— Fe - 1.ª conversión - adhesión a Cristo
— Iniciación en la oración
— Acomodar vida a exigencias del Evangelio
• 1.ª experiencia de convivencia con Comunidad Cristiana
1.er tiempo
RITO de
Celebración de la Palabra
— Presentación de candidatos
— Compromiso de entrar en Catecumenado
— Exorcismo y adjuración
— Imposición del signo de la Cruz
— Imposición del nuevo nombre
— Entrega de los Evangelios
Simpatizantes
Un «amigo» que presenta al candidato
Obispo
Sacerdote
Diácono
Ingreso en el
CATECUMENADO
1.er grado
CATEQUESIS
del Misterio (Historia) de la Salvación
< >
• Maduración en la Fe-Conversión (Profundización)
• Progresiva transformación de vida en Cristo
• Iniciación en la actividad misionera de la Iglesia
RITOS CATECUMENALES
— Celebraciones de la Palabra — Liturgia de la Palabra (1.ª parte de la Misa)
— Exorcismos menores
— Bendiciones
— Unción (o unciones) con el Oleo de los Catecúmenos
2.º tiempo
Catecúmenos
«Sponsor» o Padrino, Catequista
LA COMUNIDAD ECLESIAL
PEQUEÑAS COMUNIDADES — FAMILIAS CRISTIANAS
(1.er Dom. de Cuaresma)
RITO de
Después de la Homilía
— Presentación de candidatos
— Examen
— Inscripción de nombres
— Admisión o elección
PURIFICACIÓN E ILUMINACIÓN
2.º grado
CATECUMENADO CUARESMAL
Catequesis del Ministerio Pascual
— Sacramentos de Iniciación Cristiana
< >
• Revisión de vida de Fe
• Intensificación de actitud de conversión
«Electi»
«Illuminandi»
«Competentes»
RITOS CATECUMENALES CUARESMALES
(Dom. 3.º de «Samaritana»)
1.er Escrutinio
Entrega del Símbolo de la Fe
(Dom. 4.º de «Cur. del ciego»
2.º Escrutinio
(Dom. 5.º de «Res. de Lázaro»)
3.er Escrutinio
Entrega de la Oración del Señor
(Sáb. Santo)
— Retiro
— Ayuno
— «Efetación»
— Redición del Símbolo de la fe
— (Elección del nombre)
3.er tiempo
(Solemnidad de la Pascua)
RITO de
Vigilia Pascual
• Bautismo:
— (Unción crisma)
— Imposición de vestidura blanca
— Entrega del cirio
• Confirmación
• Eucaristía
Ingreso en la
«MYSTAGOGIA»
COMUNIDAD DE LOS FIELES
7 semanas
3.er grado
Catequesis mistagógica de los signos sacramentales, expresión de la Iglesia
< >
• Conocimiento vital de la significación y exigencias de los Signos Sacramentales
• Experiencia más intensa de convivencia en la Comunidad Eclesial y de participación asidua en la Asamblea Eucarística
Neófitos
4.º tiempo
Celebraciones Euc. de los Dom. de Tiempo de Pascua
Pascua
(Misas pro Neófitos, especialmente Lecc. Ciclo A)
Pentecostés

c) *Complementariedad de dimensiones en el RICA*

Uno de los aspectos más admirables del nuevo Ritual es cómo integra y armoniza los diversos elementos o perspectivas del proceso iniciático cristiano, de manera que el candidato sea conducido a su plena integración en el misterio de Cristo y de la Iglesia: tal son la dimensión antropológica, teológica, sacramental-ritual y pastoral[15].

1. *Dimensión antropológica:* El Ritual crea las condiciones que posibilitan una respuesta consciente, libre y responsable de fe desde un proceso de conversión que respeta la progresividad y la historicidad de la vida humana. Crea, en suma, un nuevo mundo interrelacional y un nuevo proyecto de vida desde la fe, la esperanza y la caridad. También integra todas las dimensiones básicas del ser humano: la simbólica (ritos), la racional (doctrina y catequesis), la emocional (experiencia y conversión), la corpórea (movimientos, exorcismos, ritos), la social comunitaria (encuentros con la comunidad), la trascendente (encuentro con el Dios de Jesucristo), insertándolas en una unidad orgánica que no ignora ninguno de los aspectos importantes de la persona, reorganizándolos en torno a un único centro: la nueva personalidad cristiana.

2. *Dimensión teológica:* El proceso de iniciación expresa de forma excelente el encuentro que se realiza entre Dios y el hombre, apareciendo al mismo tiempo como gracia de Dios y respuesta del hombre. Transformación ontológica y conversión personal son presentadas en perfecto equilibrio. Dimensión personal, eclesial y teológica de los sacramentos se armonizan para expresar la grandeza del encuentro: «El Ritual de la iniciación se acomoda al camino espiritual de los adultos que es muy variado según la gracia multiforme de Dios, la libre cooperación de los catecúmenos, la acción de la Iglesia y las circunstancias del tiempo y lugar» (n. 5).

3. *Dimensión sacramental-ritual:* Destaca la adecuada articulación en que aparecen la proclamación de la Palabra (doctrina), la celebración litúrgica (ritos) y el compromiso de la vida (caridad). Esta articulación se manifiesta de forma privilegiada en el ritmo o dinamismo que adquiere todo el proceso, que, aún teniendo su momento álgido en la celebración de los ritos bautismales o de iniciación, sin embargo se distiende en el espacio y el tiempo, en un «antes» (catecumenado), un «en» (sacramentos) y un «después» (mistagogia).

15. Cf. una exposición más amplia en D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana*, 121-124.

4. *Dimensión pastoral:* Ofrece los medios para conseguir los objetivos propuestos y revela un proyecto pastoral de gran envergadura que debe ser puesto en práctica. De esta suerte, resulta que los criterios de puesta en práctica del Ritual no son del orden de la rúbrica, sino de la experiencia creativa de la pastoral, a partir de las bases teológicas del Vaticano II. Esta dimensión no sólo se manifiesta en la participación de la comunidad entera, llamada a desplegar sus diversos servicios y ministerios (n. 41-48) en todo el proceso. También se manifiesta en la perfecta conexión entre la acción pastoral y la expresión celebrativa, ya que los ritos celebran y dan significado a acciones pastorales previas de una iniciación progresiva. Representan momentos decisivos de opción por parte del sujeto y de elección por parte de Dios.

d) *La unidad de la iniciación cristiana en el RICA*

Por todo lo dicho, se comprende que el RICA es el ritual que mejor recoge, desarrolla y expresa en su palabras y sus ritos, en su teología y pastoral, lo que es la verdadera «iniciación cristiana». Comienza recogiendo lo que ya se había dicho en los Prenotandos del Ritual del bautismo de niños sobre la unidad de la iniciación: «Incorporados a Cristo por el bautismo... marcados luego en la confirmación por el don del Espíritu... Finalmente, participando en la asamblea eucarística... Por tanto, los tres sacramentos de la iniciación cristiana se ordenan entre sí para llevar a su pleno desarrollo a los fieles, que ejercen la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo» (n. 2).

Pero el RICA no sólo afirma esta dinámica, la propone concretamente y la expresa comunitaria y ritualmente. Por eso al indicar su contenido dice: «El ritual no presenta solamente la celebración de los sacramentos del bautismo, la confirmación y la eucaristía, sino también todos los ritos del catecumenado» (n. 2).

La unidad adquiere toda expresividad en la realización del proceso catecumenal, en todas sus etapas; en la integración armónica de dimensiones y elementos que lo constituyen; en la celebración unitaria de los tres sacramentos de la iniciación. Así lo indican los mismos Prenotandos (n. 27).

Esta unidad ritual sacramental aparece como una exigencia que, en el caso normal de la iniciación de adultos, no se debe descuidar.

Y la razón es triple: porque ésta es la tradición más antigua de la Iglesia; porque así se expresa mejor la «unidad del misterio pascual»; y porque de esta manera se alcanza la plenitud de la iniciación, cuyo culmen se encuentra en la eucaristía (n. 34-36).

Esta misma unidad de la iniciación también se manifiesta en los casos de aplicación que propone el Ritual: el de «la preparación para la confirmación y la eucaristía de los adultos bautizados en la primera infancia y que no han recibido catequesis» (cap. IV); y el de «la iniciación de los niños en edad catequética» (cap. V). En los dos casos, se manifiesta una clara intención de poner de relieve la unidad, no sólo de los sacramentos de iniciación, sino de todos los elementos que integran el proceso iniciático: proceso prolongado, diversos grados o etapas, catequesis, celebraciones y ritos, encuentros con el grupo o comunidad. La celebración de los ritos sucede normalmente en un único acto litúrgico (cf. n. 361-368). Y el mismo hecho de que se proponga como momento ideal para la celebración la vigilia pascual pone de relieve la unidad de la iniciación (n. 26-27, 310).

e) *Valoración general del RICA*

Lo primero que llama la atención en este nuevo Ritual es su título. No es «Ritual del bautismo de adultos», sino «Ritual de la iniciación cristiana de adultos», con lo que se recupera un concepto clave y amplio de lo que es llegar a ser cristiano. Para poder utilizarlo bien, es necesario tener en cuenta la totalidad de elementos que lo integran, sobre el tejido de un prolongado proceso. Su valoración general es muy positiva, siendo, a nuestro entender, el Ritual que más repercusión eclesial puede llegar a tener. Para darse cuenta, baste recordar lo que consideramos sus mejores valores:

1. Presenta la iniciación cristiana de los adultos como *el paradigma de toda iniciación*, encontrándose este Ritual en el primer lugar del Ritual de los sacramentos, y siendo el modelo de referencia de toda iniciación. Está pensado y contiene todo lo necesario, para la iniciación de adultos sin tener que recurrir a adaptaciones de otros Rituales.

2. Supone la *recuperación oficial del catecumenado* como institución propia de la iniciación, con el desarrollo equilibrado de las dimensiones trinitario-salvífica, dinámico-vital, personal-existencial y comunitario-eclesial. Constituye el punto álgido y referente de la recuperación del «talante catecumenal» en la Iglesia, después del Vaticano II.

3. Expresa de forma no sólo doctrinal, sino también pastoral y litúrgica, la unidad esencial de los sacramentos de la iniciación cristiana. Aunque los tres sacramentos se celebran por separado, no por eso dejan de constituir y de remitir al *gran sacramento eclesial*: el sacramento de la iniciación cristiana que nos introduce en el misterio pascual[16].

4. Aun supuesta la lógica *«desproporción», armoniza* de forma excelente *la gratuidad* absoluta de la intervención de Dios y la *necesaria conversión y fe* del hombre. Los ritos suponen, acompañan y estimulan la conversión inicial; se sitúan en el horizonte de llamada de Dios y respuesta del hombre. Gracia y naturaleza, fuerza de Dios y libertad, llamada y respuesta, acogida y responsabilidad son realidades que se complementan.

5. Recoge y manifiesta de forma excelente *la intervención de la Iglesia* en todo el proceso, ejerciendo una verdadera maternidad y engendramiento (*Ecclesia Mater*) a través de la intervención diversificada de la comunidad concreta, con la pluralidad de «ministerios y oficios». Es en esta acción conjunta y maternal donde aparece de forma especial la función misionera y evangelizadora de la Iglesia entera. Es imposible hablar de evangelización sin referirse a la iniciación y al catecumenado. Más aún, el modelo referente, el lugar por antonomasia de toda evangelización es y será siempre la iniciación cristiana.

Todos estos valores son de por sí suficientes, como para desear un mayor conocimiento, acogida y aplicación coherente del RICA. En la iniciación cristiana se juega la Iglesia su propia identidad. El termómetro de la iniciación será el termómetro de la capacidad misionera y acogedora de la fraternidad eclesial.

4. *Nuevos aspectos en la Catecismo de la Iglesia católica*

El Catecismo ha tenido la intención de recoger los aspectos más importantes del Vaticano II, y no la de introducir novedades[17].

16. Cf. *ibid.*, 100-150; P. Tena-D. Borobio, *Los sacramentos de iniciación cristiana: Bautismo y confirmación*, 27-180.

17. *Catecismo de la Iglesia católica*, Madrid 1992, n. 1212-1321. Cf. D. Borobio, *Los sacramentos en el Catecismo de la Iglesia católica. Comentario*

Con todo, hay algunos aspectos importantes a reseñar, que enriquecen la aportación de los Rituales del bautismo de niños y la iniciación cristiana de adultos.

Comienza la exposición con una frase orientadora: «Mediante los *sacramentos de la iniciación cristiana*, el bautismo, la confirmación y la eucaristía, se ponen los fundamentos de toda vida cristiana» (n. 1212). Vida que, como afirma el RICA (n. 1-2, citado) «tiene una cierta analogía con el origen, el crecimiento y el sustento de la vida natural». Es justamente este carácter de comienzo el que se resalta al comenzar a tratar directamente del bautismo, que «es el fundamento de toda vida cristiana, el pórtico de la vida en el espíritu ('vitae spiritualis ianua'), y la puerta que abre el acceso a los otros sacramentos» (n. 1213).

Por otro lado, a diferencia del Vaticano y los Rituales, destaca los *diversos nombres* del bautismo, por los que se manifiesta toda su riqueza teológica: bautismo, baño, iluminación...; con otros tantos nombres que nos transmite la tradición (san Basilio, n. 1214-1216), son la mejor expresión de un gran misterio.

Es de destacar igualmente la *presentación mistagógica de su teología*, al hilo de la bendición bautismal (1217-1222); y sobre todo al hilo del ritmo y los ritos de la celebración (1234ss). Por eso, además de que se titula el apartado «La mistagogia de la celebración», aclara de forma explícita: «El sentido y la gracia del sacramento del bautismo aparece claramente en los ritos de su celebración» (n. 1234).

Consciente de la aportación del Rica, de los diálogos ecuménicos y las discusiones posconciliares sobre la iniciación, presta una atención más esmerada a todos los elementos que la integran, incluido el catecumenado: «Desde los tiempos apostólicos, para llegar a ser cristiano se sigue un camino y una iniciación que consta de varias etapas. Este camino puede ser recorrido rápida o lentamente. Y comprende siempre algunos elementos esenciales: el anuncio de la palabra, la acogida del evangelio que lleva a la conversión, la profesión de fe, el bautismo, la efusión del Espíritu santo, el acceso a la comunión eucarística» (n. 1231)[18]. No obstante,

general comparado: Phase 194 (1993) 103-137; J. Aldazábal, *Dimensión pascual y pedagógico-mistagógica de los sacramentos según el Catecismo de la Iglesia católica*: *ibid.*, 239-264; Varios, *La celebrazione della fede nel Catechismo della Chiesa cattolica*: RivLit 6 (1994) 679-797. Especialmente, G. Gavagnoli, *La celebrazione dei sacramenti nel Catechismo della Chiesa cattolica*, 731-752.

18. Los elementos que recoge han sido propuestos también, entre otros, en dos importantes documentos ecuménicos, como son: Fe y Constitución, *Bautismo,*

teniendo en cuenta la legitimidad de las diversas tradiciones existentes al respecto, como han puesto de relieve los diálogos ecuménicos, reconoce que «esta iniciación ha variado mucho a lo largo de los siglos y según las circunstancias» (n. 1230).

Puede decirse, por tanto, que se presta una *mayor atención a la variedad de tradiciones litúrgicas*, y por tanto al aspecto ecuménico. Sin hacer valoraciones doctrinales, litúrgicas o pastorales, el Catecismo se limita a reconocer la existencia de estas tradiciones. Pero, el mismo hecho de que lo haga en un texto como éste, manifiesta que reconoce su legitimidad y su valor. Mientras en la iniciación de adultos no existe diferencia entre las dos tradiciones, en la iniciación de niños sí se da tal diferencia: «En los ritos orientales la iniciación cristiana de los niños comienza con el bautismo, seguido inmediatamente de la confirmación y la eucaristía, mientras que en el rito romano se continúa durante unos años de catequesis, para acabar más tarde con la confirmación y la eucaristía, cima de la iniciación cristiana» (n. 1233ss)[19].

Sin embargo, esto no significa que se margine la importancia que tiene la *participación personal y comunitaria en el proceso de iniciación*. Al contrario, el Catecismo la resalta en diversos momentos, sobre todo al referirse al catecumenado como elemento imprescindible, bien sea pre o posbautismal, incluso si se trata del bautismo de niños: «Por su naturaleza misma, el bautismo de niños exige un catecumenado posbautismal. No se trata sólo de la necesidad de una instrucción posterior al bautismo, sino del desarrollo necesario de la gracia bautismal en el reconocimiento de la persona. Es el momento propio de la catequesis» (n. 1231)[20]. Y es que el bautismo de niños, que manifiesta de forma privilegiada la «pura gratuidad de la gracia de la salvación» (n. 1250), y reclama de forma responsable la intervención de la comunidad eclesial, en cuya

eucaristía y ministerio (Lima 1982), en A. González Montes (ed.), *Enchiridion Oecumenicum* I, Salamanca 1986, 888-901; Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa, *Fe, sacramentos y unidad de Iglesia* (Bari 1987), en *ibid.* II, Salamanca 1993, 297-310, donde dice como las dos Iglesia, la católica y la ortodoxa, tienen como modelo de iniciación el que incluye estos elementos: catecumenado, bautismo, confirmación o crismación, sagrada eucaristía... (n. 41).

19. El Catecismo, sin duda para evitar un tema conflictivo, no dice nada respecto a la praxis hoy más extendida en la Iglesia occidental, de retrasar la confirmación a un momento posterior a la primera eucaristía.

20. Una breve síntesis del catecumenado se ofrece en los n. 1247-1249, al referirse al bautismo de adultos.

fe son bautizados (cf. n. 1251, 1255), debe entenderse no como la perfección bautismal, sino como el comienzo hacia la perfección o plenitud. Este sentido dinámico, en crecimiento perfeccionador, del bautismo de niños, es puesto de relieve de forma especial: «La fe que se requiere para el bautismo no es una fe perfecta y madura, sino un comienzo que está llamado a desarrollarse... En todos los bautizados, niños o adultos, la fe debe crecer después del bautismo. Por eso, la Iglesia celebra cada año en la noche pascual la renovación de las promesas del bautismo. La preparación al bautismo sólo conduce al umbral de la vida nueva» (n. 1253-1254).

Finalmente, el Catecismo destaca cómo en la unidad bautismal se fundamenta la unidad de los cristianos; y cómo de la unidad bautismal arranca la exigencia de la misma comunión eclesial, y por tanto de *la vocación y tarea ecuménica de los bautizados*: «El bautismo constituye el fundamento de la comunión entre todos los cristianos, e incluso con los que todavía no están en plena comunión con la Iglesia católica... El bautismo constituye un vínculo sacramental de unidad, vigente entre todos los que han sido regenerados por él»[21].

Podemos decir, pues, *como conclusión*, que el Catecismo hace algunas aportaciones importantes respecto al tema de la iniciación cristiana, a partir del bautismo[22]: No sólo recupera un método y lenguaje mistagógico, sino que también destaca los elementos esenciales del proceso de iniciación, valora el catecumenado, atiende a las diversas tradiciones, resalta el carácter dinámico del mismo bautismo, e insiste en la gracia y exigencia de unidad eclesial a la que llama a todos los bautizados.

5. *Unidad bautismal en la diversidad de bautismos*

Sin duda, cuando se comparan los diversos bautismos a los que se refieren los rituales del Vaticano II, sobre todo los dos bautismos más referentes: el de adultos y el de niños, no se puede por menos de constatar las grandes diferencias entre ellos existentes,

21. Se cita el decreto ecuménico, UR n. 3, 22. Todos los documentos ecuménicos sobre el bautismo, aparecidos después del Vaticano II, insisten en este aspecto: cf. A. González Montes, *Enchiridion Oecumenicum* I, 828-901; II, 297-310.

22. Al estudiar el sacramento de la confirmación, nos fijaremos también en las aportaciones que al respecto hace el *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 1285-1321.

aún tratándose de un único bautismo. No se trata sólo del hecho de que por primera vez se nos ofrezcan dos rituales distintos, adaptados a situaciones tan diversas. Se trata de una verdadera modificación de la «referencia bautismal típica» de la comunidad cristiana que, mientras hasta ahora parecía ser sólo el bautismo de niños, a partir de ahora lo será el bautismo de adultos, en cuando iniciación bautismal que realiza en mayor plenitud los elementos que la integran.

En efecto, como dicen y señalan muchos autores, el bautismo de adultos constituye el bautismo normativo, referente, paradigmático, a la luz del cual hay que entender todo otro bautismo: es el bautismo celebrado en la vigilia pascual, y después de un catecumenado, junto con los otros sacramentos de iniciación, el que constituye el punto de referencia de todo bautismo.

Pero, aún aceptando esto, hay que señalar que los Rituales del Vaticano II no lo dicen expresamente: nunca presentan un tipo de bautismo como prioritario y normativo sobre el otro. Si bien, de todo lo que se afirma en los Prenotandos se deduce la aceptación de una «analogía» entre los dos tipos de bautismo, o entre las dos situaciones en que se celebra. ¿Cuáles son entonces las relaciones entre los dos tipos de bautismo? ¿cuáles sus semejanzas y sus diferencias?

a) *Semejanzas más importantes*

1. Es evidente que la primera semejanza es la del origen único en Cristo. De él procede todo bautismo. El bautismo es único: «Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo» (cf. Gál 3, 27-28)

2. Por lo mismo también hay semejanza en el contenido y significado teológico, que es común a los dos bautismos. La misma promesa de gracia y justificación, la misma participación en el misterio pascual e incorporación a la Iglesia...

3. Igualmente existe semejanza en el rito esencial del bautismo: renuncias y profesión de fe, baño de agua y fórmulas bautismales.

4. Asimismo existe semejanza en la estructura celebrativa, que tiene las mismas partes y el mismo ritmo: acogida, Palabra, rito bautismal, ritos complementarios.

5. Y también cabe señalar la semejanza en los efectos y consecuencias de la celebración bautismal, para el cristiano y la Iglesia.

b) *Diferencias fundamentales*

1. La primera son los sujetos: En el bautismo de adultos se trata de personas conscientes, libres, responsables, capaces de profesar la fe no sólo de la Iglesia, sino personal (RICA 1, 30).
En el bautismo de niños en cambio los sujetos no son conscientes, ni libres, ni responsables, incapaces de profesar la fe personal, sino sólo a través de la fe de la Iglesia y de los otros (RB 36).

2. La segunda diferencia es la petición: En el bautismo de adultos la hacen ellos personalmente, desde fuera de la Iglesia. En el bautismo de niños la hacen los responsables (padres, padrinos, comunidad) desde dentro de la Iglesia.

3. La tercera es la secuencia ritual: En el bautismo de adultos va precedida como elemento constitutivo por el catecumenado, con sus grados y tiempos (RICA 7). Puede durar años. En el bautismo de niños sólo se prevé una preparación de los padres. Para los niños simplemente la celebración del bautismo, que dura sólo el tiempo de rito.

4. La cuarta es la unión con los otros sacramentos de iniciación: En el bautismo de adultos normalmente debe seguir la confirmación administrada por el obispo (n.34) En el bautismo de niños sólo se prevé que siga en caso de peligro de muerte (n. 57)

5. La quinta es el ministro: En el bautismo de adultos normalmente debe ser el obispo (n.12-13). En el bautismo de niños normalmente es el sacerdote, o el diácono.

6. La sexta es que en su conjunto se proponen dos esquemas de iniciación: En el bautismo de adultos: Catecumenado-ritos de iniciación-mistagogia. En el bautismo de niños: Bautismo-catequesis-confirmación-eucaristía.

Se trata, como puede apreciarse, de dos lógicas diferentes, dos sistemas distintos, dos proyectos diversos. El del bautismo de adultos. sigue la lógica del nuevo testamento y el sistema de la Iglesia primitiva. El bautismo de niños invierte esta lógica: comienza con el rito bautismal, en la esperanza de que se llegue a la fe y no por la fe para terminar en el rito.

La consecuencia es que el bautismo de niños sólo encuentra su sentido pleno dentro de la iniciación entendida como un verdadero proceso en continuidad. La fe tiene que entrar en el «hacer cristiano». Que sea antes o después no es tan importante. Pero sí lo es el que sea en algún momento de la iniciación.

6. *Estructuras de iniciación en los Rituales del Vaticano II*

La diversidad de que venimos hablando se manifiesta también en las diversas «estructuras de iniciación» que aparecen en los distintos rituales del Vaticano II, aunque para valorarlas haya que distinguir entre estructuras «más normales» y estructuras «más excepcionales»[23].

a) *Estructura más normal para el caso de niños bautizados al poco tiempo de nacer.* Consta de los siguientes elementos:

* Catequesis a padres y padrinos después de haber anunciado el deseo de bautizar.
* Bautismo de niños, unas semanas después del nacimiento.
* Catequesis de niños: entre los 6 y lo ocho años.
* Confirmación: hacia los ocho años.
* Catequesis de preparación a la primera comunión: entre los ocho y nueve años.
* Primera eucaristía: hacia los nueve años.

Esta estructura, propuesta por el ritual del bautismo de niños y el de la confirmación como la más normal o ideal, incluye una catequesis que acompaña a los sacramentos de iniciación, pero la ordenación de elementos y la situación en que se dan la catequesis y los sacramentos difícilmente permiten en el momento actual que se realice la plenitud de la iniciación. No se considera, en su verdadero sentido, la recuperación del catecumenado dentro de esta estructura.

b) *Estructura más excepcional para el caso de niños bautizados al poco tiempo de nacer, según el Ritual de la confirmación* (n. 11):

* Catequesis a padres y padrinos, después de haber anunciado el deseo de bautizar.
* Bautismo de niños, unas semanas después del nacimiento.
* Catequesis de niños: entre los seis y lo ocho años.
* Primera eucaristía: entre los ocho y nueve años.
* Preparación intensiva a la confirmación, sin que se proponga una edad concreta.
* Confirmación: tiene lugar a una edad más avanzada, en general después de la primera eucaristía.

23. Cf. cómo expresábamos gráficamente estas estructuras en nuestro libro: *Proyecto de iniciación cristiana*, 129ss.

Esta estructura aplica la posibilidad a que se refiere el Ritual de la confirmación, atendiendo a las necesidades pastorales y a la costumbre extendida en la Iglesia occidental. Supone de hecho la inversión del orden de los sacramentos de iniciación: bautismo - primera eucaristía - confirmación. Tiene la ventaja de que intenta recuperar una seria preparación (catecumenado?), que posibilite una iniciación más plena.

c) *Estructura normal para el caso de niños que solicitan el bautismo a la edad de escolaridad*, según el RICA cap. V:

* Anuncio de su deseo con el consentimiento de los padres: llegada la edad de la decisión.

* Proceso catecumenal adaptado en grupos catequéticos: se prolonga durante varios años, aunque no se indica cuántos.

* Realización de las diversas etapas y grados catecumenales: la concreción deben concretarla las Conferencias episcopales. La última etapa coincide con cuaresma.

* Sacramentos de iniciación: bautismo - confirmación - eucaristía, a ser posible en la vigilia pascual. No se indica a qué edad.

En esta estructura se intenta integrar todos los elementos de la iniciación cristiana de adultos, pero adaptándolos a la situación de niños capaces de decidir en alguna medida. La intención y aplicación es buena, pero es discutible si esta situación vital permite realizar la iniciación en su sentido pleno, dada la corta edad de los sujetos. Si el proceso iniciatorio comienza hacia los diez años y dura hasta la edad de la adolescencia, sería más posible tal realización.

d) *Estructura normal para el caso de la iniciación cristiana de adultos, que por primera vez se dirigen a la Iglesia, según el RICA*:

* Anuncio del deseo de hacerse cristiano, que puede suceder a diversas edades.

* Catecumenado, que se realiza en sus diversos grados o etapas: 1. evangelización o precatecumenado; 2. catecumenado propiamente dicho; 3. purificación e iluminación. Estas etapas pueden durar más o menos, aunque siempre la etapa del catecumenado es la más larga.

* Sacramentos de iniciación: bautismo - confirmación - eucaristía. Deben celebrarse normalmente en la vigilia pascual, y su ministro más ordinario es el obispo.

* Mistagogia, o etapa continuadora, para la plena inserción en la comunidad cristiana. Supone una experiencia comunitaria y de fe, sobre todo en la asamblea eucarística del tiempo pascual.

Como ya indicamos en otro lugar, ésta es la estructura ideal de la iniciación, no sólo porque expresa y realiza los elementos integrantes de la misma, sino también porque responde a una situación personal en que esto es posible, y porque entiende la iniciación en un contexto dinámico, que expresa todo su sentido.

e) *Estructura más bien excepcional, para el caso de adultos bautizados en la primera infancia, que no han recibido ni la confirmación ni la primera eucaristía, ni instrucción catequética*, según el RICA cap. IV:

* Bautismo, recibido al poco tiempo de nacer.

* Paralización del proceso iniciatorio, durante la niñez, adolescencia y quizás juventud.

* Apertura a la fe y realización del catecumenado, según el ritmo u dinámica que se propone en el RICA, aunque admitiendo algunas adaptaciones.

* Renovación del bautismo, y celebración de la confirmación y de la primera eucaristía, normalmente en la vigilia pascual.

Esta estructura, si bien supone un vacío o interrupción de la iniciación cristiana no deseable, en sí misma tiende a conducir a su plenitud la iniciación cristiana. Las situaciones en que puede darse son variadas, siendo necesario tenerla hoy en cuenta.

f) *Estructura excepcional cuando por necesidad o diversas circunstancias se recibe el bautismo y la primera eucaristía, dejando para más tarde la confirmación*, según el RICA n. 56[24]:

* Petición del bautismo, según se expone en el cap. IV.

* Catecumenado, según los diversos tiempos y etapas.

* Bautismo y eucaristía, o sólo eucaristía, si antes se recibió el bautismo.

* Mistagogia, durante el tiempo pascual.

* Confirmación, en pentecostés.

En este caso, la confirmación se sitúa al final del proceso iniciatorio, ciertamente por necesidad, pero sin hacer de ello un problema. Es un indicio de que la sucesión cronológica de los tres sacramentos, si bien permanece el ideal, no es absolutamente vincu-

24. Otros lugares donde se alude a esta posibilidad: RICA n. 34, 44, 46, 237, 304.

lante y necesaria. Es necesario atender a razones y circunstancias pastorales.

En *conclusión*, puede deducirse que el Vaticano II y los Rituales, al recuperar el concepto y estructura originaria más lógica y plena de la iniciación cristiana, no sólo no han cerrado el camino a otras estructuras posibles, sino que las tienen en cuenta, en atención a las necesidades o circunstancias que se plantean. Lo importante es que dichas estructuras posibiliten, expresen y realicen los elementos y dimensiones que integran la iniciación cristiana. Habrá, pues, que examinar hasta qué punto esto se da, y cuál es la estructura en que mejor puede darse.

10

EL BAUTISMO Y LA INICIACION CRISTIANA EN PERSPECTIVA ECUMENICA

Al terminar el recorrido por las diversas etapas históricas del bautismo, queremos proponer cuál ha sido la evolución de estas etapas desde una perspectiva ecuménica, y cuál es su estado actual, sobre todo a partir del movimiento ecuménico impulsado por el Vaticano II y por la Iglesia actual[1].

1. Una bibliografía fundamental general: a) Fuentes más importantes de textos: A. González Montes (ed.), *Enchiridion oecumenicum* (2 vols.), Salamanca 1986 y 1992 (= EO); L. Vischer (ed.), *Documentos «Fe y Constitución»*, Madrid 1972; H. Denzinger, *Ritus orientalium coptorum, sirorum, et armenorum in administrandis sacramentis*, Würzburg 1863; Iglesia episcopaliana, *Libro de la oración común. The Church Hymnal Corporation*, New York 1989; Iglesia anglicana, *The Book of Common Order*, Edinburgh 1979. Para la mayoría de las fuentes utilizamos la edición de A. González Montes (EO).

b) Estudios: G. Wainright, *L'initiation chrétienne dans le mouvement oecumenique*: LMD 132 (1977) 55-78; L. Vischer (ed.), *Fe y Constitución 1910-1968*, Madrid 1972; A. Matabosch, *Liberación humana y unión de las Iglesias. Ecumenismo entre Upsala y Nairobi (1968-1975)*, Madrid 1975; D. Borobio, *Bautismo e iniciación cristiana en perspectiva ecuménica. El bautismo en el Documento de Lima*: Diálogo Ecuménico 60 (1983) 47-78; Id., *Fe, sacramento y unidad de la Iglesia. Documento de Bari 1987*: Diálogo Ecuménico 84 (1991) 7-34; B. Kleinheyer, *Sakramentliche Feiern* I. *Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, en Varios, *Gottesdienst der Kirche* 7/1, Regensburg 1989, 136-145; G. Wainwright, *The Ecumenical Movement. Crisis and Opportunity for the Church*, Grand Rapids 1983, 31-134; A. Heinz, *La confirmación en el diálogo ecuménico*, en *La santísima Trinidad y la confirmación*, Salamanca 1993, 201-224; G. Otto (ed.), artículos *Taufe* y *Confirmation*, en *Praktisch-theologisches Handbuch*, Stuttgart 1971, 565-586 y 418-428; J. P. Massaut, *Le baptême dans les controverses du XVI siècle. Le rite et la foi*, en Varios, *Les rites d'initiation*, Louvain-la Neuve 1986, 431-451; A. Hamman, *Baptême et confirmation*, Paris 1969, 121-127; R. C. D. Jasper, *Christian Initiation: The Anglican Position*: Studia Liturgica 12 (1917) 116-125; A. Jilek, *Die Taufe*, en H. Ch. Schmidt-Lauber (ed.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Leipzig 1995, 294-332; K. Dienst, *Die Konfirmation*, en *ibid.*, 925-935.

El bautismo y la iniciación cristiana han ocupado un puesto destacado en el movimiento ecuménico. Se tiene conciencia de su importancia decisiva, no sólo para la comprensión total de la vida cristiana, sino también para la realización concreta de la unidad eclesial[2].

La unidad en la iniciación cristiana es una pieza capital de la unidad de la Iglesia, porque supone la comunión en el «hacer cristianos» (mediaciones de iniciación), y la comunión en el centro de la vida cristiana (eucaristía)[3]. No extraña, pues, que desde el principio la Comisión del Consejo ecuménico de las Iglesias «Fe y Constitución», haya estudiado y emitido diversos documentos sobre el tema, a los que prestaremos especial atención[4].

1. *Introducción: entre la unidad y la diversidad de tradiciones*

Como es sabido, antes de hablar de divergencia es preciso hablar de unidad. Al principio, según aparece en el mismo nuevo testamento, se comienza a generar una unidad de tradición bautismal iniciatoria, tal como aparece sobre todo en Hech y en Pablo[5]. Los elementos esenciales de esta iniciación son: predicación – conversión y fe – bautismo en el agua para el perdón de los pecados – recepción del Espíritu santo (en ocasiones con imposición de manos) – eucaristía por las casas – vida comunitaria.

Sin embargo, ya desde el principio, parece que esta unidad no fue total, sino que pronto aparecen diversas formas de iniciación, fruto de las circunstancias y situaciones de las diversas comunidades. Según han mostrado algunos estudiosos, estas diferencias aparecen en los siguientes datos[6]: diferencia entre el bautismo que se expresa con las fórmulas «en», «epi», o «eis Jesou Christou» (Hech 2, 38 y 8, 13-19; probable existencia de un tiempo intermedio entre el bautismo de Juan Bautista y el bautismo cristiano hasta la plena clarificación de la identidad de este último; evolución de la fórmula «en el nombre de» hacia su formulación trinitaria; diferencias al respecto entre las comunidades judías y las helénicas...

2. Fe y Constitución, *Hacia una confesión de fe común,* en EO I, 214-224.

3. En uno de sus primeros documentos: *Un solo Señor, un solo bautismo* (1959) declaraba ya la Comisión Fe y Constitución: «...el interés que se concede a la iniciación cristiana muestra claramente que el bautismo no es sólo una cuestión importante en sí, sino también una realidad estrechamente unida a las cuestiones más generales de la unidad de la Iglesia», *La signification du baptême*: Verbum Caro 59 (1961) 281.

4. Cf. G. Wainright, *L'initiation chrétienne dans le mouvement oecumenique*: LMD 132 (1977) 55-78; M. Hurley (ed.), *Ecumenical Studies. Baptism and Marriage*, Dublin 1968; Id., *Baptism in Ecumenical perspective*: One in Christ 2 (1978) 106-123.

5. Recuérdese lo que dijimos al tratar de los datos en el nuevo testamento, al examinar textos como Mc 16, 15-16; Mt 28, 18-19; Ef 1, 13-14; Hech 2, 36-41; 8, 14-17; 19, 1-7; Heb 6, 4-6...

Hubo, no obstante, unos primeros siglos en los que la tradición fue generalmente común, sin que aparecieran «divergencias considerables» entre las Iglesias. Sólo a partir del siglo IV-V (entre oriente y occidente) y a partir del siglo XVI (entre católicos y protestantes) llegarán a fraguarse diferencias que supondrían división y ruptura. Es precisamente de estas diferencias de lo que vamos a tratar, centrándonos en las dos grandes confesiones cristianas que más peso e influencia tienen en el mismo movimiento ecuménico: las Iglesias de oriente, sobre todo la bizantina, y las Iglesias de la Reforma, sobre todo los evangélicos – luteranos – reformados – anglicanos.

2. *Origen y evolución de las divergencias con las Iglesias orientales*

Desde el principio las Iglesias orientales evolucionaron en la diversidad desde la unidad, surgiendo en ellas diversidad de ritos: copto, antioqueno, siríaco, bizantino... Pero esta variedad no suponía ninguna ruptura entre ellas, ni con la Iglesia de Roma[7].

6. Cf. G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche,* en K. F. Muller-W. Blankenburg, *Leitourgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* V. *Taufgottesdienst*, Kassel 1970, 1-348; Id., *Nouevelles recherches sur l'initiation chrétienne*: LMD 132 (1977) 7-32. En parecido sentido: Stenzel, Quesnel, Bourgeois...

7. Para una bibliografía fundamental sobre la tradición oriental: A. King, *The Rites of Eastern Christendom* (2 vols.), London 1950; H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur in byzantinischen Reich*, Monaco 1959; I. H. Dalmais, *Las liturgias orientales*, Bilbao 1991; A. Raes, *Die Taufriten in Orient:* Lit. Jah. 9 (1959) 46-51; Id., *Introductio in Liturgiam orientalem*, Roma 1947; A. de Halleux, *Confirmatio et Chrisma*: Irénikon 57 (1984) 490-515; L. Heiser, *Die Taufe in orthodoxen Kirche*; E. Theodorou, *Die Entwiklung des Initiationsritus in der byzantinischen Kirche*, en E. Ch. Suttner (ed.), *Taufe und Firmung*, Regensburg 1971, 141-151; T. Federici, *Teologia liturgica orientale*, Roma 1970; F. Heiler, *Die Ostkirchen*, Monaco-Basel 1971; S. Janeras, *Bibliografia sulle liturgie orientali (1961-1967)*, Roma 1969; A. Nelidov-A. Niviere (eds.), *Euchologe ou Rituel de l'Eglise orthodoxe*, Bousquet-en-Orbe 1979.

a) *Respecto al bautismo.* El problema de las divergencias no surge con respecto al bautismo, ya que las Iglesias orientales consideran la iniciación como una totalidad, y el bautismo no lo contemplan como rito separado. Cuando se extiende el bautismo de niños, también hay una coincidencia total de la praxis bautismal, en continuidad con la tradición, aun supuesta una variedad de tradiciones y ritos, sobre todo pre- y posbautismales. Varias son las particularidades: mantienen el rito de «inmersión»; la formula es deprecativa: «Sea bautizado N.»; y se ponen más dificultades para que pueda bautizar un laico en caso de necesidad, insistiendo en que el ministro sea el sacerdote o el obispo. En cuanto a la teología e interpretación del bautismo, no existe ninguna diferencia entre las Iglesias.

b) *Respecto a la confirmación.* Es aquí donde se plantean las divergencias fundamentales, desde su origen o principio: los orientales, siguiendo sobre todo a la *Tradición apostólica*, desean mantenerse fieles a la tradición, manteniendo la unidad de celebración iniciatoria en todos sus ritos: bautismo – confirmación – eucaristía. La decisión de mantener esta tradición se fraguó cuando evolucionó la situación cultural eclesial hacia los siglos IV-V: se extendió la conciencia de la necesidad de bautizar a los niños, las iglesias crecieron, surgieron nuevas parroquias, el obispo no podía presidir todas las iniciaciones en la vigilia pascual... Entonces se encomendó y permitió a los sacerdotes el servicio de la iniciación total, incluida la «consignación», cuando el obispo estaba ausente. Eso sí, ésta debía darse con el crisma consagrado por el obispo.
Al rito de la confirmación lo denominan «myron» = crismación, y tiene estas peculiaridades: está compuesto de muchas plantas aromáticas (más de 50); lo administra el sacerdote después del bautismo; aunque es considerado como sacramento, no tiene gran relevancia celebrativa.

c) *Evolución posterior.* Es preciso tener en cuenta algunos aspectos de evolución en las Iglesias orientales. Recordemos, en primer lugar, cómo algunas Iglesias orientales permanecieron y permanecen en comunión con Roma, como son los «melquitas», los cristianos «griegos católicos» de los países árabes, los «uniatas de Ucrania», separados de la ortodoxia y unidos a Roma a finales del siglo XVI. Pero, como es sabido, el siglo XI (1054) es una fecha decisiva en la división de las Iglesias. Hasta esta época convivieron las dos tradiciones: la de los orientales, ya descrita; y la de los occidentales, que solía dar la comunión bajo la especie de vino inmediatamente después del bautismo, y reservaba los ritos de la «confirmatio» al obispo, separando los ritos de la iniciación cristiana.

El problema mayor se planteó cuando la teología de la confirmación quiso hacer de la praxis occidental la única válida para toda la Iglesia, queriendo imponerla a los orientales. Una serie de intervenciones vino a provocar y remachar el conflicto[8]: Los carolingios reclaman la liturgia romana como la única para la unidad; el papa Nicolás, a mediados del siglo IX exige a los búlgaros evangelizados asumir la praxis occidental de la confirmación; los papas de la edad media, por su parte, convierten los usos litúrgicos romanos en la medida de todas las formas litúrgicas; tras el cisma de 1054 comienza una vergonzosa historia de latinización impositiva, que incluye también la aceptación de la praxis romana de la confirmación; el segundo concilio de Lyon (1274) exige a los bizantinos, humillados por los cruzados, que la confirmación sea administrada por el obispo[9]; el concilio de Florencia hizo la misma imposición en 1439 a los armenios[10]. Estas órdenes no fueron aceptadas por todos, ni mucho menos por los orientales.

Tras el concilio de Trento reinó un fuerte centralismo romano: el papa Clemente VIII (1595) prohibió a los sacerdotes de rito bizantino en el sur de Italia administrar la unción con Myron a los niños bautizados por ellos, como ordenaba el rito bizantino. Benedicto XIV amenazó a los católicos orientales con incurrir en pecado grave si no hacían confirmar por un obispo a los niños[11]. Todas estas intervenciones, marcadas por cierta intolerancia, vinieron a acentuar, por desgracia, una ya larga historia de separación. Gracias a Dios, esto ha quedado superado en gran parte hoy.

d) *En cuanto al rito, es el bizantino* el que mejor representa la tradición oriental[12]. Más en concreto, los ritos de la liturgia bi-

8. Cf. A. Heinz, *La confirmación en el diálogo ecuménico*, 201-224. En nuestra exposición tenemos muy en cuenta este estudio.

9. DS 860.

10. DS 1817-1819.

11. DS 2522ss.

12. En conjunto, la iniciación cristiana, consta de los siguientes elementos, como describen las fuentes: H. Denzinger, *Ritus orientalium*, Graz 1961; E. Lodi, *Enchiridium euchologicum fontium liturgicarum*, Roma 1978; R. P. E. Mercenier-C. F. Paris, *La prière des Eglises de rite byzantin* I, Bruxelles 1937, 323-356, quien resume así los ritos fundamentales: 1. Plegaria sobre la madre el día del nacimiento del hijo. 2. Plegaria sobre la madre que ha tenido un mal parto (?)

zantina, son los siguientes[13]: bendición sobre la madre y ritos introductorios; exorcismos, renuncias y profesión de fe bautismal («credo»); el sacerdote bautiza al niño mediante la triple inmersión, al tiempo que pronuncia la fórmula trinitaria, en forma pasiva («sea...»), se recita el salmo 32, como expresión de alegría y de acción de gracias; se coloca el vestido bautismal o vestidura blanca...

A continuación tiene lugar la *confirmación*, no con ritual independiente, sino como uno de los ritos bautismales: «Está integrada de lleno en la celebración bautismal, hasta el punto que la unción con el myron aparece como un insignificante rito anexo al bautismo»[14]. Consta de los siguientes elementos: 1. Oración sobre el myron, alabando a Dios por la iluminación bautismal, y pidiendo a Dios que selle con el Espíritu al bautizado, para el comienzo de una vida nueva. 2. Aplicación con la señal de la cruz, no sólo sobre la frente, sino también sobre otros miembros: ojos, orificios nasales, lengua, oídos, pies. empleando la fórmula «sfragis doreas hagiou» = «signaculum doni Spiritus sancti». 3. Después se entona el himno de acción de gracias, mientras el sacerdote lleva al niño bautizado y confirmado tres veces en torno a la pila bautismal. 4. La lectura de Rom 6, 3-11 y de Mt 28, 16-20, con la misión del Resucitado, cierra el rito del bautismo. 5. Cuando se celebra durante la liturgia eucarística, los nuevos bautizados son conducidos a la iglesia, la comunidad los recibe, y reciben antes que todos la eucaristía bajo a especie de vino.

Al desarrollo del rito pueden añadirse dos anotaciones que señalan también su peculiaridad[15]. Los ministerios que entran en acción en la celebración del bautismo son el obispo, el sacerdote, el diácono sólo en caso de necesidad, y nunca el laico. En cuanto a los lugares de la celebración distinguen también, aunque no siem-

(*couche* = aborto). 3. Imposición delnombre al niño al actavo día de su nacimiento. 4. Presentación de lamadre e introducción en la Iglesia, cuarenta días después. 5. Catecumenado. 6. Bautismo. 7. Confirmación o «myroma». 8. Imposición de la vestidura blanca. 9. Primera tonsura del niño. Más recientemente ha explicado estos ritos, por ejemplo: E. Theodorou, *Die Entwiklung des Initiationsritus in der byzantinischen Kirche*, en E. Ch. Suttner (ed.), *Taufe und Firmung*, Stuttgart 1971, 141-151. Cf. el resumen que ya ofrecimos al final del cap. dedicado al bautismo del s. IV-VI.

13. Cf. A. Heinz, *La confirmación en el diálogo ecuménico*, 205-206.

14. *Ibid.*, 206-207.

15. Cf. B. Kleinheyer, *Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, 79-81. Donde ofrece los esquemas de celebración de las distintas liturgias, con sus variantes.

pre, los momentos rituales-sacramentales: el bautismo en el baptisterio; la confirmación separada a veces del lugar del bautizo; la eucaristía en el altar. Por lo demás, la liturgia bizantina mantiene invariables no pocos de los ritos procedentes del sistema de iniciación de la Iglesia primitiva.

3. *Origen y evolución de las divergencias con las Iglesias protestantes*

La doctrina de los reformadores sobre el bautismo y la iniciación cristiana depende de su doctrina sobre los sacramentos en general. De la afirmación de que sólo puede existir un sacramento cuando se dan la promesa de gracia, por parte de Dios, unida a un signo material concreto (agua, pan-vino), se deriva su posición respecto a la confirmación. De su insistencia en la importancia de la fe, se deduce su insistencia en la catequesis y la aceptación pública del propio bautismo y de la pertenencia a la Iglesia. Y de ambos elementos se vendrá a una recomposición de la totalidad del proceso iniciático[16].

a) *Doctrina respecto al bautismo.* Como ya hemos indicado, los reformadores aceptan el bautismo como sacramento verdadero. Para ellos, como para los católicos, el bautismo tiene pleno fundamento en la Escritura, y su origen en Cristo no ofrece ninguna duda. Insisten más en el bautismo como «acontecimiento de salvación por la Palabra», que por el rito. Y para superar toda posible concepción mágica, insisten en la relación fe-bautismo, aunque no llegaron nunca a solucionar de modo adecuado esta tensión.

El problema teológico mayor que plantean, en relación con la interpretación católica, es doble: Por un lado, el problema de la mediación visible y externa de la Iglesia; por otro lado, el problema de la «justificación»: mientras para ellos no se trata de una justificación ontológica que sane de raíz la naturaleza caída, permaneciendo el hombre «simul iustus et peccator» (ontología concu-

16. Para una bibliografía fundamental sobre la postura de los reformadores, puede verse, además de la citada en nota 1: K. Hauschild, *Konfirmationsverständnis, Konfirmationsordnung und Konfirmationsunterricht der evangelischen Kirche in Deutschland nach 1945*, en O. Betz, *Sakrament der Mündigkeit*, München 1968, 179-198; R. Bornert, *La confirmation dans le protestantisme et dans l'anglicanisme*: LMD 168 (1986) 77-105; A. Heinz, *La confirmación en perspectiva ecuménica*, 212ss.

piscente)..., para los católicos el bautismo justifica radical y ontológicamente, por gracia de Dios, aunque esto no signifique que se convierta el hombre en impecable o impasible en la lucha contra el pecado[17].

b) *Celebración del bautismo.* En cuanto a la celebración, los reformadores en general redujeron en gran medida el rito existente, centrándose en la lectura de la Palabra, y al baño de agua, y descarnándolo de numerosos elementos litúrgicos. En 1523 primero, y luego en 1526 publica Lutero los primeros *Libritos sobre el bautismo* (*Taufbüchlein*). Siguiendo a Lutero, con muy pocas modificaciones, Zwinglio publica un pequeño Ritual del bautismo en 1535, y Calvino lo hará el 1543. El Ordo que propone Lutero en 1526 contiene en concreto estos elementos: 1. a la puerta de la iglesia: exuflación, signación y oración; gran oración (bendición) y exorcismo; evangelio, imposición de la mano y Padrenuestro; 2. en la iglesia: monición introductoria a la entrada, renuncias, credo; preguntas, bautismo, vestidura...[18]. A la esencia misma del ritual pertenecen para los reformadores: el Credo (al que Lutero une las renuncias, y Calvino el Padrenuestro), la manifestación del deseo del bautismo y el rito del agua. Estos elementos se explicitan con la «gran oración» («grosses Gebet», que se discute si constituye una verdadera bendición del agua), el Padrenuestro, el Credo, la promesa de los padrinos, la imposición del nombre, y el rito del agua. Todo ello exige la presencia del que preside, de los padrinos y de la comunidad. Su preocupación fue ya el adaptar el rito a la situación de los niños, pidiendo una respuesta directa a los adultos, y resaltando la acción de la gracia y la dimensión eclesial[19]. Pero a lo largo del tiempo, y en la actualidad, han venido elaborándose diversas liturgias bautismales, algunas de las cuales exponemos a continuación:

Los *evangélicos* tienen hoy dos Rituales más significativos: el que se contiene en EKU y el que se encuentra en VELKD[20]. Según EKU pertenecen a la celebración los siguientes elementos: canto, rito de apertura, evangelio (Mt 28, 18-20; Mc 16, 16), predicación, gran oración o bendición, Padrenuestro, Credo, pregunta a padrinos y padres sobre la voluntad de bautizar, promesa de padres y padrinos de educar al hijo en la fe, rito del agua, oración, bendición... Del conjunto, se pueden destacar estos aspectos:

—Se propone la lectura del evangelio como conclusión de los ritos de apertura (Mt 28, 18-20, unido con Mc 16, 16), a la que sigue siempre la predicación o exhortación bautismal.

—Se da preferencia («berüksigtigen») al bautismo de varios niños sobre el de un niño solo.

—El bautismo no se hace por inmersión, sino derramando agua tres veces sobre la cabeza del niño.

—Ninguno de los ritos posbautismales: unción, vestidura, luz, suele ser utilizado.

En cuanto al rito tal como lo propone VELKD, éstos son los elementos de que consta, teniendo en cuenta que ofrece tres formas de celebración, y nos fijamos en la que se hace en la «celebración principal»:

1. Ritos de apertura: facultativa la acogida a la puerta de la iglesia, canto de entrada, saludo, signo de la cruz, Kyrie (gloria) con oración.

2. Palabra y confesión de fe: epístola, aleluya, evangelio (Mt 3, 13-17, o bien Mt 18, 1; 5, 10), predicación, oración, Padrenuestro, exhortación a padres y padrinos, Credo.

3. Bautismo: canto mientras se va a la pila bautismal, lectura del mandato de bautizar (Mt 28, 18-20 y Jn 3, 16), preguntas a los padres y padrinos sobre su voluntad de educación cristiana a los niños, rito del agua, bendición bautismal. Los ritos posbautismales de la vestidura y la luz se dejan como facultativos.

4. Envío y despedida: canto, procesión de la familia hacia el altar (facultativo), bendición de las familias o de la madre, despedida.

En todo este rito es de notar: la continuidad y adaptación de todos los ritos fundamentales del bautismo tradicional; la ordenación en una estructura fundamental transparente: ritos de apertura – Palabra – rito bautismal – despedida y envío; la presencia de algunos ritos pre- y posbautismales más significativos; la ausencia

17. En cuanto a la controversia con los anabaptistas sobre el bautismo de niños, véase cuanto dijimos al tratar sobre la posición de los reformadores al respecto.

18. Cf. WA 19, 537-541; WA 12, 42-46. Una presentación comparada de los diversos rituales de bautismo de los reformadores, en A. Jilek, *Die Taufe*, 307ss.

19. Cf. *ibid.*, 312-316.

20. EKU = Agende für die Evangelische Kirche der Union, Bielefeld ³1987; VELK = Agende für evangelische-luterische Kirchen und Gemeinden, Hannover 1988. Una presentación de estas «Agendas», y otras más usadas en las iglesias, en B. Kleinheyer, *Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, 145-147; A. Jilek, *Die Taufe*, 319-329.

de una explícita forma de renuncia, así como de una más explícita «gran oración» de bendición sacramental del agua[21].

Los *metodistas*[22] afirman en su Ritual que «el bautismo es la iniciación completa, por medio del agua y el Espíritu santo, en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia». Proponen como ministro principal de la iniciación al obispo que, si está presente, realiza las ceremonias. Pero en su ausencia es el sacerdote el que preside. Los padrinos deben hacer la presentación de los candidatos. También los padres pueden ser incluidos entre los padrinos. El rito tiene estas partes:

1. Introducción y acogida: canto... Colecta.
2. Lecciones: Se eligen las del domingo, día de fiesta, u otras especiales...
3. Presentación y examen de los candidatos: Si son adultos y niños mayores lo hacen por sí mismos; si son infantes o niños menores los presentan los padres y padrinos.
4. Promesa de crecer en la fe: Por ejemplo: «Ayudarás a este niño, por medio de tus oraciones y testimonio, a crecer hasta alcanzar la madurez de la plenitud en Cristo?».
5. Renuncias. En este momento el Ritual propone la posibilidad de presentar otras personas bien para la confirmación, bien para la primera comunión, o bien para «reafirmar sus votos bautismales»[23].
6. Pacto bautismal, con las siguientes partes: profesión de fe con el «credo» (muy explícita), plegarias por los candidatos (letanías), acción de gracias sobre el agua = bendición del agua, consagración del crisma (en caso de que esté el obispo).
7. Bautismo con el agua, y formula indicativa trinitaria. Puede hacerse por inmersión o por efusión.
8. Oración invocando al Espíritu santo, a la que sigue una especie de «confirmación»[24]. Seguidamente, propone unas oraciones para el caso de «confirmación, recepción o reafirmación», a las que acompaña la imposición de manos.
9. En caso de que haya eucaristía, sigue ahora el rito. Si no, concluye con el padrenuestro y una oración conclusiva.

21. A. Jilek, *Die Taufe*, 328-329.

22. Cf. Iglesia episcopaliana de América, *El libro de la oración común. Administración de los sacramentos y otros ritos y ceremonias de la Iglesia*, New York 1989. Recogemos aquí las partes de este Ritual, como ejemplo significativo en el momento actual.

23. *Ibid.*, 223.

24. *Ibid.*, 228.

c) *Confirmación: doctrina y rito.* Como es sabido, los protestantes rechazan la confirmación como sacramento[25]. En la «Confessio augustana» de 1530 no se menciona en ninguna parte el sacramento de la confirmación. Tampoco lo nombra el «Catecismo de Martín Lutero», ni el «Catecismo de Heidelberg» de 1563. La confirmación constituye para ellos un invento de la Iglesia papal. Sobre todo les resulta intolerable el reservarla a los obispos. *Lutero* aconseja que ningún párroco acepte en su parroquia a un obispo para administrarle la confirmación, pues para él sólo servía para la pompa y enriquecimiento de los obispos, en lo que no le faltó toda la razón...

Esto no significó sin embargo, que rechazaran todo «rito confirmatorio». Lutero insistió en que los niños recibieran una sólida instrucción, o catequesis posbautismal, al final de la cual se les examinaba, y a los que renovaban su fe bautismal el pastor les imponía las manos. Esta «confirmación» capacitaba a los confirmados para participar en la cena del Señor. Y aunque esta «unción» no es un sacramento, para Lutero tenía el valor de un «sacramental»[26]. Para él es suficiente considerar la confirmación como una simple ceremonia o costumbre eclesiástica, al estilo de la bendición con agua bendita. Lo importante no es para él el rito, sino la catequesis que comporta.

Los cambios que esta enseñanza comporta han sido bien señalados por R. Bornert: Lutero ha pasado de la confirmación sacramental a la confirmación catequética. La confirmación no se remite ya al bautismo para recibir la plenitud del Espíritu, sino a la catequesis posbautismal para preparar la participación en la cena del Señor. De este modo, «pone las bases de una confirmación que ya no es complemento del bautismo, sino preparación a la primera comunión. En él se opera un triple desplazamiento respecto a la con-

25. Cf. M. Turian, *La confirmation, consecration des laïcs*, Neuchâtel 1957; L. Vischer, *Die Geschichte der Confirmation. Ein Beitrag zur Diskussion über des Confirmationproblem*, Zollikon 1958; L. Hoffmann, *Ratifizierung der Taufe? Zu einer pastoralen Anregung des Erasmus von Rotterdam*, en Varios, *Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung*, Zürich-Freiburg i. Br. 1972, 95-107; R. Bornert, *La confirmation dans le protestantisme et dans l'anglicanisme*: LMD 168 (1986) 77-105; A. Heinz, *La confirmación en perspectiva ecuménica*.

26. Lutero reacciona agresivamente contra la confirmación en diversos escritos: tal como se realiza, es una ceremonia inventada por la Iglesia, y lo que hacen no pocos obispos al respecto debe considerarse como «hoc ludibrium et mendatium sacramenti confirmationis vellem in totum populo disuaderi» (WA, B. 2. 584). Cf. otros datos en R. Bornert, *La confirmation dans le protestantisme et dans l'anglicanisme*: LMD 168 (1986) 77-105.

firmación: 1. desplazamiento de lo sacramental (la confirmación es un sacramento...) a lo ceremonial (la confirmación es una simple ceremonia); 2. desplazamiento de lo litúrgico (es una celebración litúrgica) a lo catequético (es una catequesis posbautismal que termina con la imposición de manos); 3. desplazamiento del polo bautismal (plenitud del bautismo) al polo eucarístico (preparación a la primera comunión)[27].

También *Calvino* acepta un rito de confirmación, como ratificación de la fe bautismal: al final de la instrucción catequética los jóvenes confiesan su fe, y son declarados miembros plenos de la comunidad, con todos los derechos y obligaciones. Lo importante es la catequesis, culminada con un examen y una profesión pública de la fe del bautizado ante la comunidad. La imposición de manos juega para él un papel secundario. Pero el rito permite a los confirmados recibir la eucaristía[28].

Pero será el reformador procedente de Estrasburgo, *Martin Butzer* (1538-1540), quien dará a las ideas y proposiciones de Lutero expresión litúrgica, hasta el punto de ser considerado como el «padre de la confirmación evangélica». Está convencido, lo mismo que lo estaría Erasmo de Rotterdam, de la absoluta necesidad de completar el bautismo de niños por una profesión de fe posbautismal de los jóvenes, y por su admisión oficial a la comunidad de la Iglesia[29]. En 1540 creó lo que sería el futuro modelo litúrgico normativo de la confirmación. Sus características son las siguientes:

—Acto final de la enseñanza del catecismo.

—Examen público de los candidatos sobre su fe y su renovación del bautismo.

—Oración de la comunidad.

—Imposición de manos individual a cargo del pastor.

—Palabra u oración de bendición invocando al Espíritu santo.

—Una vez confirmados pueden participar en la cena del Señor.

Una etapa de florecimiento experimentó la confirmación en la *Ilustración y en el pietismo* antes y después del 1800. No es extraño si se tiene en cuenta su insistencia en la catequesis, en la asunción de la fe bautismal, en la responsabilidad y consecuencias morales, en la declaración de mayoría de edad de los jóvenes... Todo lo cual llevó a situar el sacramento al final de la edad escolar. Esto no dejaría de influir en la praxis católica de la confirmación y primera eucaristía, que fueron situadas a la edad aproximada de los 14 años[30]. Durante los *siglos XIX-XX*, la confirmación en las iglesias luteranas plantea una serie de problemas de tipo catequético, pastoral y teológico, tal como se manifiesta en los siguientes fenómenos: tendencia a racionalizar la preparación catequética, sin conversión de corazón; reducción de la confirmación a un «rito de paso» entre la infancia y la adolescencia; solemnización y exteriorización de la ceremonia; multiplicación de proyectos catequéticos con cierto confusionismo; limitación de la ceremonia a los pocos que quieren comprometer públicamente su fe; acento subjetivista...[31].

En *la actualidad* se insiste en dos aspectos: 1. el de la confirmación como una acción simbólica de integración más plena, al incluir los elementos de renovación del bautismo, de confesión pública de la fe, de voluntad de integración en la comunidad y en la Iglesia, de deseo de participación en la mesa del Señor..., que tiene lugar precisamente en este momento del ciclo de la vida, que implica un cierto «rito de paso» hacia la integración en la vida comunitaria; 2. el de la confirmación entendida como un compromiso eclesial y ético social, al insistir en su carácter ético y pedagógico social, unido a la participación activa en la transformación de la sociedad. De cualquier modo, es importante notar que hoy se entiende la confirmación, más que como acto puntual, como «proceso» («konfirmierenden Handeln») hacia una celebración pública de la fe, la pertenencia eclesial y el compromiso, que incluye una especie de «catecumenado» con celebración de entrada («Gottesdienst zum Beginn der Konfirmandenzeit»), catequesis («Konfirmationsunterricht»), examen y presentación de candidatos («Prüfung und Vorstellung der Konfirmanden»)[32].

En cuanto al mismo *rito de la celebración*, aunque en el *momento actual* hay diversidad de ordenamientos, también hay cons-

27. *Ibid.*, 78ss.

28. Cf. M. Turian, *La confirmation, consecration des laïcs*.

29. Parece claro que Erasmo de Rotterdam († 1536) es uno de los padrinos de la confirmación en el protestantismo, al defender la necesidad de una plenificación del bautismo de niños por medio de una catequesis, un examen y una profesión de fe posterior en la juventud, para lo que prevé una celebración o ceremonia apropiada. Cf. L. Hoffmann, *Ratifizierung der Taufe? Zu einer pastoralen Anregung des Erasmus von Rotterdam*, 95-107.

30. Cf. A. Heinz, *La confirmación en perspectiva ecuménica*, 214-215; R. Bornert, *La confirmation dans le protestantisme et dans l'anglicanisme*, 86-87.

31. R. Bornert, *La confirmation dans le protestantisme et dans l'anglicanisme*, 187.

32. A. Jilek, *Die Konfirmation*, en H. Ch. Schmidt-Lauber (ed.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Leipzig 1995, 927.

tantes. Estas han sido recogidas por el *Catecismo de adultos* publicado por la Iglesia luterana alemana en 1975. Son los siguientes:

—Memoria del bautismo recibido.

—Confesión de fe de los confirmandos.

—Pregunta a los confirmandos sobre su disponibilidad a vivir con la Iglesia.

—Oración común para pedir el Espíritu santo.

—Imposición individual de manos por el párroco, quien repite la fórmula o lema de la confirmación.

—Declaración de que los confirmados son, a partir de ese momento, miembros responsables y de pleno derecho de la comunidad, y pueden participar en la cena del Señor[33].

A. Jilek, después de exponer el rito que proponen diversas iglesias, resume así los elementos centrales de la celebración: introducción y bendición; manifestaciones sobre la fe, la iglesia y la comunidad, que pueden haber sido elaboradas en la catequesis; diversas formas de credo y peticiones elaboradas para el caso; renovación del bautismo aludiendo a la gracia y conversión bautismal; comentario bíblico y predicación sobre el sentido de la confirmación; en algunos casos imposición de manos; bendición de los confirmados[34].

Por su parte, los *anglicanos* permanecen más unidos a la tradición católica. Pronto sustituyeron la unción con el crisma por la imposición de manos, atestiguada en la Biblia, unida a la unción en la frente. Entre 1534-1548 se discute sobre la forma de celebrar la confirmación. Finalmente queda fijada en el «Prayer Book» de 1949. Después de varias revisiones (en 1552, 1662, 1927-1929), se llega hasta 1980, en que es publicado un «Alternative Service Book», como alternativa al «Book of Common Prayer», proponiendo varias novedades: celebración propia para el caso de adulto; posibilidad de que confirme el sacerdote en algunos casos; no exigencia de que a la confirmación siga la primera comunión; posibilidad

33. Cf. A. Heinz, *La confirmación en perspectiva ecuménica*, 215 quien concluye anotando: Como se ve, el orden mantiene la sucesión lógica de los sacramentos de iniciación. Pero, actualmente, bajo la presión de la praxis católica, cada vez se extiende más entre ellos el dar la comunión, sin esperar a recibir la confirmación. Otros insisten en razones pedagógicas. Así se llega cada vez con más frecuencia a la ruptura del «orden». Por desgracia, en la conciencia secularizada de muchos protestantes, la confirmación significa para no pocos como «la despedida de la praxis eclesial».

34. A. Jilek, *Die Konfirmation*, 931-932. El autor examina los Rituales de la comunidad de Bürttenberg, de Suiza, de Kurhessen-Waldeck, de las iglesias evangélicas de la DDR, de Baden Baden: p. 928-931.

de celebración simultánea de los tres sacramentos[35]. Debido a la estructura jerárquica de la Iglesia anglicana, el obispo siguió siendo el ministro ordinario de la confirmación. Hasta el siglo XX los anglicanos mantuvieron también el orden clásico de los sacramentos de iniciación. Pero a partir de la Conferencia de Lambeth en 1948 se admite la posibilidad de dar a los niños la comunión antes de la confirmación. Esta es retrasada hasta que el joven cristiano pueda asumir consciente y responsablemente su fe[36].

Digamos como conclusión que la concepción y praxis protestante no deja de plantear problemas, también hoy, en su mismo interior. Estas son las cuestiones más debatidas en la actualidad: si se debe instaurar el catecumenado al estilo de la Iglesia antigua; si debe exigirse el rito de la confirmación para participar en la eucaristía; si no sería conveniente una recomposición total de la iniciación cristiana, en orden a promover una mayor responsabilidad laica...[37].

4. *El recorrido del camino ecuménico*

Hasta ahora hemos visto el origen y evolución de una enseñanza y una praxis divergente de iniciación cristiana en las principales confesiones. Vamos a ver ahora cuáles son los pasos que se han dado en orden a la unidad, es decir, el camino ecuménico recorrido.

a) *El Vaticano II*

En torno al Vaticano II se dieron en la Iglesia algunos gestos ecuménicos importantes, que promovieron este recorrido. Tales son, por ejemplo:

—La invitación a los representantes de las otras confesiones, tanto Iglesias orientales como protestantes, a ser testigos en los trabajos del concilio, y a participar con su presencia en el aula.

35. Cf. R. Bornert, *La confirmation dans le protestantisme et dans l'anglicanisme*.

36. Cf. A. Heinz, *La confirmación en perspectiva ecuménica*, 216-220.

37. Cf. B. Kleinheyer, *Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, 215.

—La petición de perdón formulada expresamente en el decreto *Unitatis redintegratio*, n. 7, en lo que respecta a la culpa que la misma Iglesia pudo tener en el proceso de división.

—El diálogo fraterno que se inició en Jerusalén, cuando, en la epifanía de 1964, el papa Pablo VI, tras siglos de separación, abrazó al responsable honorífico de los cristianos ortodoxos, Atenágoras de Constantinopla.

—La visita del papa a los diversos países de Europa, especialmente Alemania, y la recepción-discurso... a los hermanos separados.

En relación con los orientales, ya en el mismo concilio tiene lugar un hecho importante con la aprobación del decreto «Orientalium Ecclesiarum», donde se expresa la alta estima de la Iglesia católica por las tradiciones y los ritos orientales. El concilio reconoció particularmente la forma oriental de celebrar los sacramentos de la iniciación[38].

El *Codex canonum* de las Iglesias orientales, de 1990, no revoca nada de esta afirmación conciliar. Exige de los católicos orientales fidelidad a su propia herencia. Lo cual significa que el sacerdote administra inmediatamente después del bautismo, la unción del myron, como entre los católicos separados. Y lo antes posible («quam primum»), después del bautismo y la confirmación, se dará al niño la eucaristía, que constituye la cima de la iniciación cristiana en el misterio salvífico de Cristo[39].

Y en los *Rituales* aparece una y otra vez esta disposición a valorar y aprender de los ritos de las Iglesias orientales. Podemos verlo en los siguiente datos:

—En el Ritual del bautismo no sólo se habla de la relación entre bautismo y confirmación, sino que también se recupera el rito de la inmersión, la preferencia de celebración en la vigilia pascual etc.

—En el Ritual de la confirmación se adopta la fórmula bizantina: «Accipe signaculum doni Spiritus sancti», que son las palabras que acompañaban a la confirmación en Siria, ya en el siglo IV.

38. En este punto, como dice A. Heinz, *La confirmación en perspectiva ecuménica*, 210, llega incluso a exigir una reorientalización allí donde sea necesario, pues en el artículo 13 dice: «Restáurese plenamente la disciplina referente al ministro de la confirmación, en vigor desde los tiempos más remotos entre los orientales. Así pues, los presbíteros pueden conferir este sacramento usando crisma bendecido por el patriarca o por un obispo».

39. CCEO, 692-697, ed. Madrid 1994.

—Lo mismo sucedió respecto al «ministro de la confirmación». Los padres quisieron acercarse a los orientales, y por eso prefirieron hablar de «minister originarius», y no de «minister ordinarius».

—Sobre todo el RICA hace una aportación preciosa a la unidad, no sólo hablando de la unión entre los diversos sacramentos de iniciación, sino proponiendo su celebración unitaria. Por eso propone la unidad orgánica y la continuidad originaria de bautismo-confirmación-eucaristía: para adultos y para niños en edad de escolaridad[40].

En relación con los protestantes, es preciso decir que los rituales no han prestado tanta atención a sus ritos, que por otra parte son mucho más pobres que los de los orientales. En cambio, sí puede afirmarse que ha habido también aspectos de acercamiento, como se ve en estos datos:

—Se insiste mucho más que antes en la importancia de la fe bautismal: relación bautismo-fe.

—Se acentúa la responsabilidad de los padres, comunidad, Iglesia en llevar a plenitud el bautismo, por una educación y catequesis adecuadas.

—Más aún, el hecho de haber renovado el bautismo de adultos, y de considerar el bautismo a otras edades, puede señalarse también como un paso de acercamiento.

—La misma evolución que ha tenido el sacramento de la confirmación, apoyado en la posibilidad de retrasarlo a «edad más avanzada», con todas las aplicaciones catequético-catecumenales actuales, muestra un acercamiento fáctico a la praxis protestante. Se mantiene la gran diferencia de la negación de su sacramentalidad.

b) *«Bautismo, eucaristía y ministerio»* (El Documento de Lima, 1982)

La comisión del Consejo ecuménico de las Iglesias «Fe y constitución» ha estudiado el tema bautismal de modo importante, y ha emitido diversos documentos al respecto, cuyo punto culminante hasta el momento lo constituye el llamado «Documento de Lima», sobre *Bautismo, eucaristía y ministerio* (1982). Teniendo en cuenta lo que afirman más parcialmente otros documentos[41], y más direc-

40. Cf. A. Heinz, *La confirmación en perspectiva ecuménica*, 209-212.

41. Estos documentos, que tratan parcialmente el tema, pueden encontrarse en A. González Montes (ed.), *Enchiridion Oechumenicum* I, 322-331; I, 201-204;

tamente los documentos que prepararon el de Lima[42], vamos a centrar nuestra atención en este último, dada su trascendencia ecuménica. Pero antes es preciso que recordemos los documentos preparatorios del de Lima[43]: 1. *Documento de Montreal (1963): «Un solo Señor, un solo bautismo»*; 2. *Documento de Lovaina (1971): «Bautismo, confirmación y eucaristía»*; 3. *Documento de Accra (1974): «Bautismo, eucaristía, ministerio»*; 4. *Documento de Loccum (1977): «El bautismo, la eucaristía y el ministerio. Respuesta de las Iglesias»*.

El documento de Lima debe considerarse como la culminación de los demás. Recoge, avanza y explicita algunos puntos, recorriendo los aspectos centrales del bautismo, y señalando las convergencias y divergencias entre las diversas Iglesias[44].

1. *La institución del bautismo* (cap. I). El documento explicita y concreta en qué consiste esta institución[45]. Tres son los momentos que destaca: el «anunciante», que se manifiesta en el bautismo en el Jordán; el «realizante», que se cumple en la muerte y resu-

I, 688-719; I, 486-491; I, 375-382... Algunos también en L. Vischer (ed.), *Fe y Constitución 1910-1968*, Madrid 1972; A. Matabosch, *Liberación humana y unión de las Iglesias. El Consejo ecuménico entre Upsala y Nairobi (1968-1975)*, Madrid 1975.

42. Estos documentos pueden encontrarse en EO I, 828-901, cuya fuente citamos en adelante.

43. Cf. D. Borobio, *Bautismo e iniciación cristiana en perspectiva ecuménica. El bautismo en el documento de Lima 1982*: Diálogo Ecuménico 60 (1983) 47-78. En este trabajo puede encontrarse una exposición más amplia.

44. EO I, 888-901. Algunos comentarios al respecto: W. H. Lazareth, *Zusammenwachsen in Taufe, Eucharistie und Amt*, Frankfurt a. Main 1982; G. von Voss, *Das Lima-Document «Taufe, Eucharistie und Amt» in katholischer Sicht*: Catholica 3 (1982) 191-194; B. D. Dupuy, *La conférence de Lima (2-16-1982)*: Ist 1 (1982) 6-23; D. Borobio, *Bautismo e iniciación cristianan en perspectiva ecuménica*, 58ss. La respuesta católica a las propuestas del Documento de Lima puede encontrarse en *Bautismo, eucaristía y ministerio: Una respuesta católica*: Diálogo Ecuménico 82-83 (1980) 519-558.

45. Dice así: «El bautismo cristiano se enraíza en la obra de Jesús de Nazaret, en sumuerte y su resurrección. Por eso mismo es principalmente una incorporación a Cristo, una participación en la alianza, un don gratuito que se recibe en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu. La dimensión cristológica y trinitaria queda resaltada desde el principio. Este origen y fundamento bautismal nos ha sido transmitido por la comunidad primera a través de Mateo (28, 18-20), y por una praxis universal atestiguada tanto en las Cartas, como en los Hechos de los apóstoles y los escritos de los Padres. La praxis bautismal de las iglesias está en continuidad con el mandato de Cristo y con la praxis de la comunidad apostólica».

rrección de Cristo; el «continuador», que se verifica en la comunidad primitiva. La explicación es importante, porque considera la totalidad convergente de aspectos; porque presenta de modo unitario la vida y misterio de Cristo; porque valora el testimonio de Mateo más allá de las discusiones exegéticas; porque sitúa la praxis bautismal en continuidad con la experiencia y la vida de la comunidad primitiva.

2. *El significado del bautismo* (cap. II). Los documentos anteriores se habían fijado ya en este aspecto. Pero el documento de Lima lo desarrolla y explica, recordando en primer lugar la pluralidad de aspectos e imágenes bíblicas de la única realidad, y concretando en segundo lugar el sentido de los aspectos más importantes:

—El bautismo es *«participación en la muerte y resurrección de Cristo»*.

—En segundo lugar, el bautismo es *«conversión, perdón y baño de agua»*. Se insiste en la dimensión ética del bautismo en un doble aspecto: como conversión precedente y como orientación consecuente.

—El bautismo es *«don de Dios en el espíritu»*, que actúa en el cristiano antes, en y después del bautismo, en orden a transformar su vida e impulsarla hacia su plenitud escatológica.

—El bautismo es *«incorporación al Cuerpo de Cristo»*, a la Iglesia universal, comunidad de creyentes y pueblo de Dios, a través de la comunidad concreta. La unidad en el Espíritu y el bautismo exige la unidad entre todos los bautizados, y compromiso para la tarea ecuménica[46].

—Finalmente, el bautismo es *«signo del reino de Dios»* presente y actuante por el espíritu, en la fe, la esperanza y el amor, y dinamismo que abarca la vida entera y la impulsa a su plenitud escatológica.

3. *Bautismo y fe* (cap. III). El documento toca ahora un punto importante para el consenso, ampliando lo que ya habían recogido textos anteriores. Comienza recordando el carácter interpersonal del bautismo, en cuanto «don de Dios y respuesta humana» a este

46. El texto dice así: «Por ello nuestro único bautismo en Cristo es una llamada a las Iglesias para superar lo que las separa y manifestar visiblemente la comunión que las une». Cf. F. Trätsch, *Taufe Sakrament der Einheit. Eucharistie Sakrament der Trennung*: Theologische Berichte 9 (1980) 67-86.

don. Por otro lado, afirma la unanimidad de todas las Iglesias respecto a la necesidad de la fe. Se afirma la calidad del bautismo en cuanto «sacramentum permanens», ya que toda la vida cristiana se funda en él y es su permanente desarrollo.

Los bautizados están comprometidos a dar un testimonio del evangelio de Cristo, liberador universal, hacia adentro y hacia afuera de la comunidad cristiana, en la Iglesia y en medio del mundo. De nuevo se insiste en el compromiso y las consecuencias éticas del bautismo para evitar un falso reduccionismo ritualista.

4. *Praxis bautismal* (cap. IV). *Bautismo de creyentes y de niños* (n. 11-13): En primer lugar, se aborda la controvertida cuestión del bautismo de «creyentes» (practicado sobre todo por las Iglesias de tradición baptista), y del bautismo de niños (practicado por la mayoría de las Iglesias). La terminología empleada, si bien dice lo que quiere decir, se presta a alguna confusión. La distinción real no está tanto entre los que bautizan a creyentes y los que bautizan a niños, como si las Iglesias que bautizan a niños no bautizaran también a creyentes, o como si los niños a una determinada edad no pudieran tener fe. La distinción está más bien «entre aquellos que bautizan a la gente a cualquier edad y aquellos que bautizan solamente a adultos, sobre la base de su personal confesión»[47].

Se parte de un reconocimiento de la probable existencia del bautismo de niños en el nuevo testamento, aunque lo más normal fuera el bautismo de «creyentes». Se reconoce la pluralidad de formas en que ha evolucionado la praxis bautismal a lo largo de la historia, y se señalan tres formas principales de bautismo: la de las Iglesias que bautizan exclusivamente a quienes pueden confesar personalmente su fe; la de las Iglesias que bautizan a niños cuyos padres se comprometen a educarlos en la fe cristiana y con ayuda de la misma Iglesia; y la de las iglesias que comienzan con un ofrecimiento o bendición de los recién nacidos o de los niños, como signo de acción de gracias y compromiso de parte de los padres, en orden a la educación de los hijos[48].

Supuesta esta diversidad de praxis, la pregunta es obvia: ¿Qué puesto tiene la fe en el bautismo? El bautismo siempre sucede en

47. Diálogo Ecuménico 13 (1978) 221, n. 4.

48. Como es sabido, en el primer caso se encuentra la tradición baptista; en el segundo caso la Iglesia católica, las Iglesias orientales, algunas Iglesias protestantes y la iglesia anglicana...; y en el tercer caso algunas iglesias protestantes sobre todo de Europa. El documento de la conferencia de Lovaina (1971) ya explicaba estas diversas praxis: Ist 3 (1971) 338-339.

una comunidad de fe, y siempre supone una respuesta personal de fe, pero con una diferencia: en el caso del «creyente esta respuesta es concomitante e integrante del mismo acto bautismal; en cambio, en el caso del niño esta respuesta es consecuente e integrante del proceso que arranca del bautismo. Por eso, cada bautismo de un niño es un compromiso, tanto de los padres como de la comunidad de los creyentes, en orden a plenificar el bautismo. El texto, sobre todo en su comentario, se esfuerza por superar la controversia ya clásica de la relación fe-bautismo, insistiendo en que la diferencia es menos aguda, cuando se reconoce que las dos formas de bautismo se enraízan en la iniciativa de Dios en Cristo, y las dos expresan una fe que, en definitiva, procede de la comunidad de los creyentes. Ambas formas de bautismo tienen sus ventajas y sus límites: si el bautismo de niños resalta la gratuidad del don y la corporatividad-solidaridad de la fe, el de los «creyentes» muestra la participación personal y la respuesta de una fe también agraciada. Por lo mismo, ambas formas pueden tener un puesto en la Iglesia, y ello no debe obstar para el mutuo y complementario reconocimiento del bautismo, aunque ello de lugar a estructuras diversas, incluso dentro de la misma Iglesia. Consideramos esta aclaración de una gran importancia, en orden al consenso.

El párrafo termina refiriéndose a la irrepetibilidad del bautismo, y por tanto a la necesidad de evitar el «rebautismo», cuando se trata de cristianos convertidos. Esta praxis, seguida por algunas Iglesias, debe evitarse, si se quiere hablar de unidad. La controversia histórica de los siglos IV-V, en la que está implicada la cristologicidad y eclesialidad del bautismo, significadas de algún modo en la acción del ministro, es preciso quede superada hoy[49].

5. *Bautismo - unción - confirmación* (cap. IV, n. 14). En segundo lugar, se aborda el punto de mayor dificultad sobre la relación bautismo-confirmación, o sobre la unidad de la iniciación cristiana. Esta unidad tiene su fundamento en el misterio pascual: así como en este misterio son inseparables muerte-resurrección de Cristo y don pentecostal del Espíritu, de igual modo en la participación iniciática en dicho misterio ambos aspectos deben permanecer inseparables. Aunque estos dos aspectos quedan ya significa-

49. Cf. A. Housian, *Implications théologiques de la reconnaissance interécclesiale du baptême*: RTLv 4 (1970) 393-410. En relación con los orientales: A. de Halleux, *Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême?*: RTLv 4 (1980) 416-452.

dos en el bautismo, se dan diversas interpretaciones teóricas y prácticas sobre el signo que más propiamente expresa el don del Espíritu: para unos es el baño de agua; para otros la unción con el crisma o la imposición de manos, llamada «confirmación»; y para otros los tres signos a la vez, en cuanto constituyen la totalidad del rito. Con todo, se dice, «todos están de acuerdo en que el bautismo cristiano se realiza por el agua y por el Espíritu santo».

Como puede apreciarse, el texto se limita a invitar a las iglesias que tienen un rito especial entre el bautismo y la eucaristía (confirmación) a que se pregunten sobre el fundamento que tiene el condicionar la participación eucarística a la recepción de tal rito. Y, por otro lado, recuerda que la renovación y corroboración del bautismo se da de modo permanente en la eucaristía, y de modo especial en la pascua. En la redacción se percibe el eco de las respuestas al documento de Accra, la moderación de las propuestas, la atención a las diversas praxis, y la real imposibilidad de llegar a formulaciones y realizaciones concretas de consenso[50].

6. *La celebración del bautismo* (cap. V). El último capítulo de nuestro texto no hace sino recoger lo que se había dicho en los documentos de Montreal y Lovaina, aunque poniendo algunos acentos y dando algunas significativas recomendaciones. Así, se insiste en la valoración del agua como símbolo real de la participación en la muerte (con-sepultados) y la resurrección de Cristo, e incluso como símbolo «cósmico» por el que se expresa la purificación de la creación entera y de aquello que de negativo hay en el mundo.

Preocupados por dejar claro que el bautismo es «en el agua y el Espíritu», se indica la conveniencia de valorar dentro del bautismo el signo adecuado que expresa esta realidad, bien sea la imposición de manos, la unción, o incluso el signo de la cruz. A continuación se pasa a señalar los elementos reconocidos que integran la liturgia bautismal, recordando lo dicho en otras ocasiones: el anuncio de la sagrada Escritura (liturgia de la Palabra); la invocación al Espíritu santo (bendición-epíclesis); la renuncia al mal y la profesión de fe trinitaria (promesas bautismales); la utilización del agua (símbolo común); una aclaración de que los bautizados vienen a tener una identidad nueva como hijos de Dios y miembros

50. Cf. Ch. Constantinidis-E. C. Suttner, *Fragen der Sakramentenpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden*, Regensburg 1975, 64-74; G. Otto, *Konfirmation und Konfirmanden Unterricht*, en Id. (ed.), *Praktisch-Theologisches Handbuch*, Stuttgart 1975, 418-428.

de la Iglesia, llamados a dar testimonio del evangelio (explicación del sentido). Junto a esto, señala como elementos integrantes de la iniciación plena, según la concepción de algunas Iglesias: la signación («sello») de los bautizados con el don del Espíritu santo y la participación en la eucaristía (comunión). En cuanto a la misma celebración, además de recordar que el ministro es normalmente un ordenado, pide que sea comunitaria, participada, y con preferencia en las grandes fiestas del año litúrgico: pascua, pentecostés y epifanía.

7. *Conclusión*. En resumen, el documento de Lima concreta, ordena y explicita el material de forma más clara y precisa, marcando las convergencias y diferencias, distinguiendo entre lo más importante y lo más relativo. De ahí la distinción entre los números del texto y los del «comentario». Algunas aclaraciones tienen especial importancia, como sucede cuando habla de la validez, la riqueza e incluso la complementariedad del bautismo de «creyentes» y del «bautismo de niños», que no debe ser obstáculo para la unión. Igualmente sucede cuando nos describe los distintos elementos integrantes de la liturgia bautismal, limando los extremos que pueden darse en las distintas Iglesias. El mayor límite o laguna del documento es, a nuestro juicio, el estancamiento del tema «relación bautismo-confirmación», la falta de profundización en la idea proclamada de la unidad de la iniciación como «proceso único y total», la incapacidad de encontrar un camino nuevo para la unidad, desde la reorientación del tema.

c) *«Fe, sacramento y unidad de la Iglesia* (Documento de Bari, 1987)

El documento que nos proponemos comentar tiene un valor especialmente significativo en el camino ecuménico de la Iglesia católico romana y de la Iglesia ortodoxa. Se trata de un documento[51] aprobado por la Comisión mixta católico-ortodoxa el 16 de junio de 1987 en Bari (Italia). El tema, determinado ya en la sesión de Munich de 1982, fue estudiado por diversas subcomisiones (Nicosia, Chipre 1983), discutido en su anteproyecto en la sesión plenaria de Creta (1984), y estudiado de nuevo con las debidas modifi-

51. Cf. el texto del documento en Diálogo Ecuménico 77 (1988) 383-394. También EO II, 291-310.

caciones en las sesiones plenarias de 1986 y 1987. El texto aprobado corresponde, pues, al segundo proyecto elaborado por la comisión mixta, y es el resultado de un largo proceso de diálogo y elaboración[52].

Para comprender la importancia del texto es preciso destacar su *relevancia ecuménica*[53]. El documento no supone alcanzada la meta, pero implica un paso decisivo hacia ella, en cuanto conlleva un reconocimiento de los principios fundamentales de la unidad eclesial en relación a la fe y los sacramentos, y un redescubrimiento de los elementos y criterios de ortodoxia y ortopraxis, de apostolicidad y catolicidad. El principio confesado en el Documento de Munich, de que la unidad de la Iglesia implica la koinonía eucarística y viceversa (I, 4), se dilata y extiende ahora al principio de que la unidad eucarística implica la comunión en la fe y en los sacramentos, y más en concreto en los sacramentos de la iniciación cristiana: bautismo y confirmación. A la pregunta: «¿Cuál es la comunión de fe que presupone la comunión eucarística?», nuestro documento va a responder diciendo en primera instancia: es la comunión en la misma relación fe-sacramento, que tiene que comenzar a verificarse en el bautismo y la confirmación, y que llega a su máxima expresión en la eucaristía. Detrás de afirmaciones que pueden parecer demasiado generales, puede descubrirse una convergencia fundamental que explicita y anima la comunión plena.

Al presentar este documento, *nuestro objetivo* es certificar el proceso de búsqueda hacia la comunión plena de las dos Iglesias, destacando solamente aquello que se refiere a la iniciación cristiana (n. 36ss).

1. Iniciación cristiana y unidad de la Iglesia

En la segunda parte del Documento se trata directamente de los sacramentos de la iniciación cristiana, por tratarse de los «primeros

52. El documento debe considerarse como uno de los frutos concretos en la ejecución del plan de diálogo y estudio que las Iglesias católica y ortodoxa encomendaron a la Comisión mixta internacional, cuyas líneas de trabajo se aprobaron en la sesión plenaria de Patmos y Rodas de 1980. Para su comprensión debe tenerse en cuenta el Documento de Munich de 1982, sobre *El ministerio de la Iglesia y de la eucaristía a la luz del misterio de la santísima Trinidad*. Cf. EO I, 493-540, aquí 504-516.

53. Cf. J. Corbon, *Notes de lecture du document de Bari 1987*: Proche-Orient Chrétien XXXVIII (1988) 99-108.

sacramentos», y quizás del lugar más apto para la verificación de todo lo que anteriormente expone.

Se comienza reconociendo los *elementos comunes y fundamentales de identidad de la iniciación cristiana*, como son:

—La *totalidad sacramental*, así como la especificidad de los tres ritos: «La iniciación cristiana es un todo en el que la crismación es la perfección del bautismo, y la eucaristía la consumación de los dos. La unidad del bautismo, la crismación y la eucaristía en una sola realidad sacramental no niega, sin embargo, su especificidad» (n. 37). Según esto, puede decirse que se trata del «gran sacramento de la iniciación cristiana», con tres ritos (momentos) sacramentales pero referentes de realización[54].

—La *unidad secuencial de los tres sacramentos*, así como su diversidad de expresión en las dos tradiciones: «La historia de los ritos bautismales en oriente y en occidente... muestra claramente que los sacramentos de iniciación forman una unidad. Esta unidad es fuertemente afirmada por la Iglesia ortodoxa. Por su parte la Iglesia católica también la mantiene» (n. 38). Como es sabido, esta unidad secuencial, teóricamente mantenida siempre en la Iglesia, ha sufrido desde el siglo IV diversas reinterpretaciones y vicisitudes prácticas. El Vaticano II ha expresado ritualmente esta unidad, sobre todo en el Ritual de la iniciación cristiana de adultos, oportunamente citado por nuestro documento[55].

—La *distinción de diversas etapas* en que se ordenó la iniciación cristiana en la Iglesia primitiva, expresando teológica y litúrgicamente el proceso de incorporación a Cristo y a la Iglesia (n. 39). Estas etapas son las siguientes (n. 40-45): 1. tiempo de catecumenado; 2. bautismo con sus diversos elementos rituales; 3. confirmación o crismación por el obispo (occidente) o sacerdote (oriente); 4. eucaristía con participación plena de los neófitos; 5. mistagogia o «período ulterior de maduración catequética y espiritual».

—*Carácter paradigmático y punto de referencia ideal de este «modo de iniciación»* para las dos Iglesias, puesto que se corresponde lo más exactamente posible con la apropiación de la tradición escriturística y apostólica (n. 46). La afirmación es importante y puede tener repercusiones decisivas para la praxis de las dos Iglesias, si de verdad se desea adecuar integralmente al ideal de

54. Cf. P. Tena-D. Borobio, *Los sacramentos de la iniciación cristiana*, 29ss.

55. RICA n. 2, y todo el ritual. Cf. E. Lanne, *Initiation chrétienne et confirmation dans l'Eglise d'occident*: Irénikon 2 (1984) 196-214; Irénikon 3 (1984) 324-346.

fe reconocido la praxis iniciatoria concreta. La apropiación plena de este ideal, supuesta la extensión del bautismo de niños, lleva necesariamente a una reestructuración de los dos modelos actuales (oriental y occidental) de iniciación[56].

2. Unidad de doctrina, diversidad de tradiciones

Efectivamente, el documento no ignora ni la extensión del bautismo de niños desde los primeros siglos «como el procedimiento más habitual» de introducción de los nuevos cristianos a la vida plena de la Iglesia, ni la diversidad de tradiciones que con esta praxis vino a imponerse. «En oriente se ha mantenido la unidad en el tiempo de la celebración litúrgica de los tres sacramentos», permitiendo la celebración a los sacerdotes. En occidente se ha preferido aplazar la confirmación, con el fin de mantener el contacto del bautizado con el obispo, prohibiendo ordinariamente confirmar a los sacerdotes (n. 48).

Se resalta cómo las dos Iglesias permanecen unánimes en los puntos esenciales de la doctrina del bautismo: necesidad, gracia, efectos, signo... Pero se pone de manifiesto también las *diferencias*, tanto en la celebración litúrgica como en la práctica pastoral, no sólo en el bautismo, sino también en la confirmación.

Respecto al *bautismo* se señalan la diferencia en el rito (en oriente inmersión, en occidente efusión) y la diferencia en el ministro ordinario (en oriente sólo obispo o sacerdote, en occidente también el diácono). Estas diferencias, sin embargo, no son obstáculo para la comunión, puesto que si por una parte también la Iglesia romana admite y practica la inmersión[57], por otra parte el diácono como ministro «ordinario» aparece en la tradición común mucho antes de la división de las Iglesias[58].

En cuanto a la *confirmación*, la diferencia fundamental que se señala es la de la inversión del orden de los sacramentos: «En ciertas Iglesias latinas, por razones pastorales, por ejemplo para preparar mejor a los confirmandos en el umbral de la adolescencia, se ha extendido poco a poco el uso de admitir a la primera eucaristía

56. Cf. D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana*, Bilbao 1978.
57. *Ritual del bautismo de niños. Prenotandos*, n. 37, Madrid 1970.
58. Así en el *concilio de Elvira* (316), can. 37 se señala como práctica normal el que un presbítero o un diácono puedan administrar el bautismo, cuando tienen la responsabilidad sobre un pueblo fiel.

a bautizados que no han recibido aún la confirmación y, sin embargo, las directrices disciplinares que recordaban el orden tradicional de los sacramentos de la iniciación no han sido nunca abolidas» (n. 51). Merece la pena señalar las siguientes matizaciones del texto:

—Se dice en «ciertas Iglesias latinas», y no en todas, evitando así la generalización, ya que en verdad la praxis es variada.

—Se recuerda que esto sucede «por razones pastorales», teniendo en cuenta sin duda lo que dice el Ritual Romano de la confirmación[59].

—Se refiere a un retraso al «umbral de la adolescencia» sin señalar las otras situaciones que suponen también un cambio de orden.

—Se indica justamente la distinción o contradicción entre, por una parte la afirmación teórica e incluso las directrices disciplinares (que defienden el orden más tradicional); y, por otra parte, la práctica pastoral (que retrasa de hecho la confirmación y trastorna el orden).

—Se reconoce que «esta inversión provoca objeciones o reservas» tanto en ortodoxos como en católicos, y llama a una reflexión teológica y pastoral profunda. En verdad, las «reservas» proceden del campo ortodoxo y de un sector del campo católico, sin que sea posible en este caso la generalización.

—Se recuerda que la situación a partir de la cual se produce esta inversión es el bautismo de niños, y no el bautismo «conferido cuando se tiene uso de razón», ni el bautismo de adultos.

No es necesario que nos detengamos en este momento a presentar el proceso, los contextos, la extensión y el alcance doctrinal y pastoral de esta «inversión», lo que ha sido realizado ya por otros autores[60]. Sí queremos, sin embargo, destacar algunas convicciones fundamentales al respecto, desde el análisis de las mismas fuentes[61].

59. *Ritual de la confirmación. Prenotandos* n. 11, Madrid 1976.
60. El autor que más detenidamente ha realizado este estudio, con motivo del Documento de Bari, ha sido V. Peri, *Una anomalia liturgica: la cresima dopo la prima comunione*: RL LXXIII (1986) 251-291; Id., *Lex orandi – lex credendi*, 599-636; Id., *La cresima ieri e oggi. Considerazioni storiche e pastorali*: RL LXXVI (1989) 151-213.
61. Cf. los estudios que hemos dedicado personalmente al tema: D. Borobio, *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, Bilbao 1980; Id., *Proyecto de iniciación cristiana*; Id., *Catecumenado*; Id., *Bautismo de niños y confirmación: problemas teológico-pastorales*, Madrid 1987; Id., *Bautismo e iniciación cristiana en perspectiva ecuménica*: Diálogo Ecuménico 60 (1983) 47-78.

Manteniendo siempre el principio de la unidad de la iniciación cristiana, no puede afirmarse ni que esta unidad secuencial fuera la única tradición durante los primeros siglos, ni que al hablar de tradición sólo haya que tener en cuenta el «ideal» de los primeros siglos[62].

Esta unidad de la iniciación en la Iglesia primitiva no sólo consiste en la sucesión de los ritos culminantes: bautismo, confirmación, eucaristía, sino de modo especial en el tejido aglutinante de un proceso catecumenal en el que se insertan, y que los acompaña con otros ritos precedentes y subsiguientes[63].

La diversificación de tradiciones (oriental, occidental) comienza ya en el siglo IV, no sólo en cuanto al retraso de la «confirmatio», sino también en cuanto al momento de participar en la primera eucaristía[64], sin que esto fuera causa de división entre las Iglesias, ni comportara tensión especial.

Cada una de las dos tradiciones tiene sus ventajas y sus limitaciones: mientras oriente prefiere salvar la unidad ritual (concediendo a los sacerdotes la facultad de confirmar), a costa de expresar menos claramente la unidad eclesial jerárquica (el obispo sólo se hace presente por el crisma bendecido); occidente prefiere significar más la comunión eclesial jerárquica (reservando al obispo la «confirmatio»), pero a costa de expresar peor la unidad secuencial litúrgica de los ritos de la iniciación (la confirmación se dará generalmente separada del bautismo, y con frecuencia después de la eucaristía)[65].

Por más testimonios que puedan aducirse sobre la constante defensa de la unidad en la tradición occidental[66], es evidente que a partir de los mismos siglos IV-V se vive una contradicción permanente entre la afirmación teórica de la unidad y el orden más tradicional, y la praxis pastoral y litúrgica concretos de una frecuente separación e inversión de los ritos, unas veces debido a necesidades y circunstancias concretas (momento de la visita pastoral del obispo, olvido práctico del sacramento...), otras debido a una opción pastoral (algunas diócesis de Francia en el siglo XIX, en no pocas de Centroeuropa más tarde, y en la mayor parte de la Iglesia romana en el momento actual)[67].

62. Así lo demuestran sobre todo los estudios de G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, en Varios, *Leitourgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienst* V, Kassel 1970, 1-318; Id., *Nouvelles récherches sur l'initiation chrétienne*: LMD 132 (1977) 7-32.

63. Recuérdese toda la estructura y evoluciones del catecumenado, y cómo en los primeros siglos nunca se entendieron los ritos sacramentales sin su contexto catecumenal. Cf. Th. Maertens, *Histoire et pastorale du catéchuménat et du baptême*, Bruges 1962; M. Dujarier, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris 1962; Id., *Breve historia del catecumenado*, Bilbao 1986; D. Borobio, *Catecumenado*.

64. E. Lanne, *L'initiation chrétienne*, 342-346.

65. Cf. V. Peri, *I sacramenti dell'iniziazione cristiana. Usi liturgici proprii delle Chiese ed unità di fede*: Studi Ecumenici 3 (1985) 383-411.

66. Cf. M. Maccarrone, *L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze liturgiche dal III al XVI secolo*: Lateranum 51 (1985) 88-152. Cf. los mismos argumentos en V. Peri, *Una anomalia liturgica*, 251-261; Id., *La cresima ieri ed oggi*, 153-213.

3. Tensión de elementos para la iniciación plena

Los autores del documento saben muy bien que para la iniciación plena no basta conservar el orden de unos ritos y afirmar de modo explícito que Dios obra gratuitamente su gracia. Es preciso también, en coherencia con lo afirmado en todo el documento, que se de una respuesta libre, una acogida de fe por parte del neófito. «Para esto subrayan, por una parte, que existe un vínculo necesario entre la acción soberana del Espíritu..., la respuesta de la persona y de la comunidad de fe; y, por otra, que la iluminación plena de la fe sólo es posible cuando el neófito, cualquiera que sea su edad, ha recibido los sacramentos de la iniciación cristiana» (n. 52). Conviene destacar dos aspectos de este texto: que la respuesta de fe debe ser de la persona y de la comunidad; y que esta respuesta puede ser después del bautismo, lo que compromete a las Iglesias a «asegurar la formación espiritual del neófito en la fe».

Ahora bien, nadie duda igualmente que las Iglesias están en deuda muy seria con esta exigencia bautismal iniciatoria que, si en otros tiempos era posibilitada por el catecumenado, con la desaparición del mismo quedó a merced de una catequesis posterior, que por desgracia no siempre tuvo lugar ni cumplió con sus objetivos. El gran reto de las Iglesias no es sólo recuperar la unidad de la iniciación cristiana (no necesariamente ni sólo por una sucesión cronológica de los ritos sacramentales), sino también autentificar en su plenitud de sentido todos los elementos que la integran[68].

67. Cf. D. Borobio, *Bautismo y confirmación*, 70-71.

68. D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana*, 133-144. En este sentido no creemos, como afirma Peri, que el principal problema de la iniciación sea el del puesto de la confirmación: *Una anomalia liturgica*, 273.

5. *Delimitación de las posiciones sobre la iniciación cristiana en la actualidad*

Después de ver los documentos más importantes en relación con la iniciación cristiana, vamos a delimitar y concretar las posiciones, tal como se presentan en la actualidad, recogiendo y resumiendo algunos puntos de los ya señalados. Pueden distinguirse, desde la distinción de «convergencias-divergencias», el aspecto doctrinal, pastoral y litúrgico.

a) *Iglesias orientales*

1. Convergencias

A nivel doctrinal:

• La afirmación de que la unidad de fe implica la unidad de sacramentos.

• El sentido teológico del bautismo: participación en la muerte-resurrección de Cristo, perdón de los pecados, don del Espíritu, incorporación a la Iglesia, nueva vida...

• El sentido teológico de la confirmación: culminación del bautismo y don del Espíritu.

• La afirmación de la iniciación cristiana como una unidad y una totalidad.

• La afirmación de que el comienzo de la IC está en el bautismo, y su culmen en la eucaristía.

A nivel pastoral:

• La necesaria preparación al bautismo o iniciación cristiana.

• La necesidad de ayudar a un crecimiento espiritual posterior, por la educación en la fe.

A nivel litúrgico:

• La defensa de los ritos esenciales y comunes a la iniciación según el modelo de la *Tradición apostólica:* tiempo de catecumenado; bautismo con sus diversos elementos rituales; confirmación o crismación por el obispo (occidente), o el sacerdote (oriente); eucaristía con participación plena de los neófitos; mistagogia o «período ulterior de maduración catequética y espiritual»; la centralidad de los ritos esenciales del agua y la unción con el crisma.

2. Divergencias

A nivel doctrinal:

• Mayor insistencia de orientales en el don del Espíritu.

• Mayor insistencia en la unidad de los ritos de iniciación frente a la insistencia de los occidentales en la comunión eclesial por el ministerio del obispo.

A nivel pastoral:

• Los orientales insisten menos que los occidentales en la preparación al bautismo.

• Los orientales no aceptan la razón pastoral para el retraso de la confirmación.

• Los orientales no aceptan la inversión de los ritos por razón pastoral.

• Los orientales, de hecho, no valoran tanto como los occidentales el catecumenado.

A nivel litúrgico:

• Para los orientales el ministro es el obispo y el sacerdote en todos los ritos de la iniciación cristiana, mientras para los occidentales en el Bautismo también lo es el diácono y en la confirmación sólo el obispo. Estas diferencias hoy hay disminuido como dijimos, pues occidente acepta que también el sacerdote sea el ministro, y al obispo se le califica como «ministro originario».

• Para los orientales el rito normal es la inmersión, mientras para los occidentales es la infusión. La diferencia no es grande, pues hoy también se insiste en occidente en la necesidad de recuperar la inmersión.

• En cuanto a la confirmación, la diferencia fundamental no es tanto el retraso de la misma, cuanto la inversión del orden. Aunque teóricamente todos coinciden en la unidad y en el orden «más normal».

• Esta diferencia se atenúa cuando se considera que en la Iglesia latina hay dos situaciones en las que el orden se mantiene normalmente: la del bautismo de adultos y la del de los de edad de escolaridad.

b) *Iglesias protestantes*

1. Convergencias

A nivel doctrinal:

• Las diversas Iglesias coinciden en confesar un mismo contenido o significado bautismal. Así en los documentos de Lovaina y de Lima: institución por Cristo, participación en su muerte y resurrección, conversión y perdón de los pecados, don de Dios en el Espíritu, incorporación al Cuerpo de Cristo, signo del reino de Dios...

• Lo mismo en la afirmación de que el bautismo-iniciación supone un don gratuito de Dios y a la vez un acto personal de fe. Y que esta fe es la misma de la comunidad, que puede preceder o suceder al bautismo (menos los baptistas). El bautismo es un principio de vida permanente.

• Igualmente se está de acuerdo en afirmar la estructura unitaria de la iniciación cristiana, que relaciona más estrechamente bautismo y confirmación, considerándolos como un todo: «Los diversos elementos del proceso de iniciación constituyen un todo único».

• También respecto al fundamento en Cristo del bautismo: se está de acuerdo en señalar los tres momentos fundantes bautismales: el del bautismo en el Jordán, el de la muerte-resurrección de Cristo, el de su continuación en la comunidad apostólica (Documento de Lovaina).

• Incluso puede decirse que se ha llegado actualmente a un acuerdo en lo que respecta al espinoso tema de la «justificación» por el bautismo, insistiendo en el principio de vida nueva que después debe crecer y desarrollarse de modo permanente, en lucha entre la «naturaleza concupiscente» y la «gracia actuante»[69].

A nivel pastoral:

• Se converge en la aceptación o praxis de los diversos bautismos: adultos, niños.

• También en la espaciación de los diversos momentos de la iniciación: bautismo-confirmación-eucaristía.

69. Cf. Círculo ecuménico de trabajo de teólogos evangélicos y católicos de Alemania, *La doctrina sobre los sacramentos en general y sobre la eucaristía, 1985*: Diálogo Ecuménico 93 (1994) 143-191, aquí 147-148.

• Igualmente en la importancia e insistencia que se hace en la fe personal y comunitaria.

• Y también en los medios pedagógico-catequéticos para la preparación de niños, padres...

A nivel litúrgico:

• Se está de acuerdo, a pesar de diferencias, en los elementos centrales de la celebración: el anuncio de la sagrada Escritura: liturgia de la Palabra; la invocación del Espíritu santo sobre el agua = bendición; la renuncia al mal y la profesión de fe trinitaria; la utilización del agua como símbolo común; la explicación de sentido a los bautizados: exhortación; en algunos casos, la imposición de manos-signación; y la participación en la eucaristía...

• También se está de acuerdo en que se den los tres ritos para la iniciación plena: bautismo – unción o imposición de manos – eucaristía. Y lo mismo en lo que respecta al orden que normalmente hay que seguir, admitiendo sin embargo que no hay razón para negar la eucaristía a los bautizados si es que se retrasa el rito de la confirmación.

2. Divergencias

A nivel doctrinal:

• La gran divergencia consiste en la negación de la sacramentalidad de la confirmación por parte de los protestantes. El Documento de Lima señala que esto se basa en las diversas interpretaciones del momento en que se da el Espíritu santo: para unos en el baño de agua; para otros en la unción o imposición de manos (= confirmación); para otros en los tres signos en cuanto constituyen una totalidad.

• Otra divergencia radica en la diferencia con algunas Iglesias en lo que respecta a la relación fe-bautismo. Pues algunos distinguen únicamente entre «bautismo de creyentes y de niños» (los baptistas). Mientras la distinción matizada del BEM es: la de las Iglesias que bautizan sólo a quienes pueden profesar personalmente su fe; la de las Iglesias que bautizan también a niños (puesto que hay bautismo de adultos...), cuyos padres se comprometen a educarlos en la fe cristiana; la de las Iglesias que comienzan con un ofrecimiento o bendición de los recién nacidos, como signo de acción de gracias y compromiso hacia el bautismo.

—La *pastoral*, por su parte, puede insistir en los medios por los que debe manifestarse la lucha contra el mal y el pecado, que todo cristiano bautizado debe continuar en la vida. Son muchas las situaciones y estructuras de pecado en las que el cristiano se puede ver implicado, por ser ciudadano de este mundo (injusticias, corrupciones, abusos de todo tipo...), y también por ser miembro de la Iglesia (connivencia con situaciones de pecado, falta de autenticidad, en ocasiones «inversión» de la verdad evangélica...). Sería bueno hacer conscientes a los padres de esto, para que asumieran la responsabilidad de educar a los hijos en este sentido, con la palabra y el ejemplo.

—Desde la *perspectiva litúrgica*, volvemos de nuevo a la valoración de los símbolos con su fuerza mistagógica, con su elocuencia representativa. En este caso, se puede pensar, por ejemplo, en la preparación de niños en edad de escolaridad, o de jóvenes o adultos, o incluso de padres-padrinos..., en la utilización de los «exorcismos, escrutinios», eligiendo el texto más apropiado, y en el momento adecuado. Será importante volver a valorar el rito de la «unción prebautismal», que hoy ha sido simplificado (sólo se hace en el pecho, y no en la espalda), y cuyo significado no suele entender el pueblo. Y en cuanto a la «inmersión», habrá que ver las posibilidades, incluso de la «triple inmersión».

7. *El bautismo, sacramento de la conversión y de la fe*

El bautismo es el sacramento de la gratuidad del perdón por antonomasia, pero también el «sacramentum fidei» por excelencia. Por eso mismo reclama y supone la fe de la Iglesia, la fe del sujeto, la fe de la comunidad. Es este uno de los aspectos más estudiados y discutidos a lo largo de la historia bautismal, que reclama una adecuada explicación teológica.

a) *Símbolo actual*

Los documentos y los Rituales de la Iglesia actual han venido a revalorizar de diversas maneras el puesto de la fe en el bautismo, no sólo por las explicaciones que ofrecen, sino también por su significación oracional-ritual.

Los «Praenotanda» del RB, al hablar de la «dignidad del bautismo», destacan en primer lugar este aspecto: «Por ello, el bautismo

es, en primer lugar, el sacramento de la fe con que los hombres, iluminados por la gracia del Espíritu santo, responden al evangelio de Cristo. Así pues, no hay nada que la Iglesia estime tanto ni hay tarea que la Iglesia considere tan suya como reavivar en los catecúmenos o en los padres y padrinos de los niños que se van a bautizar, una fe activa, por la cual, uniéndose a Cristo, entren en el pacto de la nueva alianza o la ratifiquen. A esto se ordenan, en definitiva, tanto el catecumenado y la preparación de los padres y padrinos, como la celebración de la palabra de Dios y la profesión de fe en el rito bautismal»[66]. Este texto viene a ser como el programa que sintetiza el puesto e importancia de la fe que después se explicita en los rituales. Porque el bautismo es «sacramento de la fe», la Iglesia asume como tarea «transmitir y alimentar la fe» (n. 7), la comunidad participa «para manifestar la fe» (n. 7), los padrinos, representando a la familia y a la Iglesia madre contribuyen a la «perseverancia y educación de la fe de los niños» (n. 8), «dan testimonio de la fe que tiene el bautizando adulto» (n. 9)... Y por eso mismo también el proceso catecumenal para adultos es «un camino de fe y conversión»[67] por el que el catecúmeno «va madurando en la fe» (n. 2), por medio de la evangelización «de la que brota la fe y la conversión inicial» (n. 10, 15) y por medio de la catequesis, que les hace «crecer en la fe» y les lleva a «dar testimonio» de la misma (n. 19), mientras se produce en ellos «un cambio progresivo de sentimientos y costumbres» (n. 19), que les lleva a «cooperar activamente en la evangelización y la edificación de la Iglesia con el testimonio de su vida y con la profesión de la fe» (n. 19). Para que los catecúmenos lleguen a ser «competentes», se requiere «la conversión de la mente y de las costumbres, suficiente conocimiento de la doctrina cristiana y sentimientos de fe y caridad» (n. 23). Y en su preparación inmediata, con la «entrega» y asimilación del símbolo «se inundan de fe y de gozo los ojos de los elegidos» (n. 25, 2).

Esta fe recibida, transmitida, aceptada y ya hecha vida, vendrá a ser profesión pública y confesión oracional, precisamente en la celebración del bautismo o de la iniciación. Aunque en el caso de adultos la profesión es personal, y en el de niños familiar y comunitariamente mediada, en los dos casos se trata de la misma fe de la Iglesia, sólo que en un caso ya asumida personalmente, mientras en el otro está todavía por asumir. El adulto responde por sí mismo

66. RB 3.
67. RICA 1.

en la fe de la Iglesia, el niño responde por otros («fides aliena») en la misma fe eclesial. En el caso del adulto, la profesión de fe va estando ya presente en las celebraciones que jalonan el proceso catecumenal. Así, en el «rito de entrada» se le pregunta «¿Qué pides a la Iglesia de Dios?», a lo que responde: «La fe». Y el sacerdote añadirá: «Este es el camino de la fe, por el cual Cristo os conducirá en la caridad, para que tengáis la vida eterna: ¿Estáis, pues, preparados para empezar hoy, guiados por él, este camino? R/ Estoy preparado» (n. 76). La misma señal de la cruz será como la insignia que les acompaña para que «aprendan a conocer y seguir a Cristo» (n. 84), a «oír su voz», a «ver su claridad», a «responder a su Palabra», y para que «Cristo habite por la fe en vuestros corazones» (n. 85). Y durante el catecumenado, la liturgia va expresando de múltiples maneras, por oraciones y signos, el don de la fe y la respuesta de fe[68]. Llegado el momento de la «entrega del símbolo», se dice: «Queridos elegidos, escuchad las palabras de la fe, por la cual recibiréis la santificación. Las palabras son pocas, pero contienen grandes misterios. Recibidlas y gustadlas con sencillez de corazón» (n. 186). Y al recitar en otro momento el símbolo, se suplica: «Te rogamos, Señor, que concedas a nuestros elegidos... que sea una misma la fe que confiesan los labios y profesa el corazón, y así cumplan con las obras de tu voluntad» (n. 198).

En el caso de los niños, como es lógico, la fe aparece de forma diferente: antes de la celebración, se pide a los padres-padrinos, y no al mismo sujeto; durante la celebración se recuerda a los mismos padres-padrinos su obligación de «educar en la fe a los niños[69], de ser «ejemplo de fe viva para ellos» (n. 117), de ayudarles a crecer en la fe y en una vida sin pecado[70].

Pero, tanto en el caso de adultos como en el de niños, es sobre todo al llegar el mismo rito del bautismo, en las «promesas», donde la «profesión de fe» se hace más personal, elocuente, pública, comprometida, simbólicamente expresada: la profesión de fe en el Padre, el Hijo y el Espíritu precede al baño de agua, pero sería más expresivo si, como sucedía en los primeros siglos, le acompañara en triple inmersión (n. 219-220). Es en esta fe de la Iglesia, confesada en un caso personalmente, y en otro por la comunidad, en la que todos son bautizados[71].

68. Cf. las oraciones entre los n. 113-124: el n. 124 pide: «...da a tus catecúmenos inteligencia, perfección, firmeza en la fe y conocimiento de la verdad...».

69. RB 112: «Al pedir el bautismo para vuestros hijos, ¿sabéis que os obligáis a educarlos en la fe, para que estos niños, guardando los mandamientos de Dios, amen al Señor y al prójimo, como Cristo nos enseña en el evangelio?».

70. RB 124: «Vosotros (padres y padrinos), por vuestra parte, debéis esforzaros en educarlos en la fe, de tal manera que esta vida divina quede preservada del pecado y crezca en ellos de día en día».

b) *Interpretación histórica*

La relación fe-bautismo es una constante desde el nuevo testamento, donde los dos elementos aparecen como constitutivos del proceso bautismal: «...convertíos – y que cada uno se haga bautizar» (Hech 2, 38); «El que crea – y sea bautizado...» (Mc 16, 16; Mt 28, 19). Las mismas fórmulas que acompañan al bautismo, sea «en el nombre del Señor Jesús» o del «Padre, Hijo y Espíritu santo», indican la unión entre rito de agua y profesión de fe[72].

Por su parte, el testimonio de los Padres es insistente al respecto. Para explicar la necesidad de la fe parten del mismo mandato del Señor, como hace san Atanasio: «El Salvador no ha mandado solamente bautizar, sino que dice ante todo: 'enseñad', después 'bautizad', a fin de que de la enseñanza nazca una fe recta, y con fe seamos iniciados por el sacramento»[73]. Y san Basilio de Cesarea comenta: «Id, dice el Señor, anunciad a las naciones, bautizándolas en el nombre del padre, del Hijo y del Espíritu santo. El bautismo, en efecto, es el sello de la fe, y la fe es una adhesión a la divinidad. Ante todo hay que creer, y después ser marcado por el bautismo»[74].

Pero, también para los Padres, son las «renuncias y la profesión de fe (unida al bautismo)», acompañadas del gesto de volverse hacia occidente y hacia oriente, las que expresan de modo más significativo el compromiso del bautizando[75]. Esta confesión de

71. La diferencia la marcan los rituales en que, mientras el RICA no pregunta a los adultos si quieren ser bautizados en esta fe, pues se supone esta voluntad (n. 220), el RB insiste en la fe eclesial, que apela al compromiso responsable de los padres-padrinos, y pregunta: «¿Queréis, por tanto, que vuestro hijo N. sea bautizado en la fe de la Iglesia, que todos juntos acabamos de profesar?» (n. 128).

72. Recuérdense los textos que ya examinábamos en otro momento: Hech 2, 38-41; 10, 48; 8, 16; 19, 5; 1 Cor 6, 11; Gál 3, 20... En los Hechos no existe ni un sólo caso en que el bautismo no se sitúe en relación con la confesión de fe, y en el cuadro de una predicación o anuncio del kerigma».

73. San Atanasio, *II or. adv. Arr.*, 3: PG 26, 237.

74. San Basilio, *Tratado sobre el Espíritu santo:* PG 29, 655.

75. Cirilo de Jerusalén, *Catequesis mistagógicas*: PG 33, 1073 B. San Ambrosio dice: «Te has vuelto a oriente, pues quien renuncia al demonio, se vuelve a Cristo y le mira cara a cara»: *De mysteriis*, 7.

fe, en palabras de Teodoro de Mopsuestia, es un verdadero compromiso del bautizado por seguir a Cristo y serle fiel: «Después de haber dicho: 'Renuncio a Satanás, a sus ángeles, a su servicio, a su vanidad y a su extravío secular', tú añades: 'Y yo me comprometo con voto; yo creo y soy bautizado en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu santo'... Cuando tú dices: 'Me comprometo con voto', demuestras que habitarás decididamente cerca de Dios, y que desde ahora tu serás con él indestructible, que de ninguna manera se apartarás de él, y que desde ahora considerarás como la cosa más preciosa para ti el vivir y conversar con él y el adecuarte a sus leyes»[76].

c) *Sentido teológico*

Fe y bautismo no son dos realidades yuxtapuestas o superpuestas, ni siquiera dos realidades simplemente «complementarias». Son, más bien, dos aspectos o dimensiones de una misma realidad: la realidad del primer encuentro transformante y pleno entre Dios y el hombre, por Cristo y en el Espíritu, a través de la mediación de la Iglesia. No se añade la fe al bautismo: el bautismo conlleva la fe. Tampoco se añade el bautismo a la fe: la fe completa es ya bautismal. Bautismo y fe no pueden existir el uno sin el otro. No hay conversión ni fe primera que no sea bautismal, ni bautismo que no sea en la fe. El bautismo es «sacramento de la fe», y la fe tiene que ser «fe del bautismo». Lo expresaba de forma excelente san Basilio: «Ambos elementos están indisociablemente unidos. Pues si la fe recibe del bautismo su perfección, el bautismo encuentra su fundamento en la fe»[77].

En la intención de los apóstoles, tal como aparece en el nuevo testamento, el bautismo es la expresión signal pública de un mensaje (la muerte y resurrección del Señor), que ha sido predicado para ser creído, profesado y celebrado. Por eso, el bautismo es el término realizante de la predicación; el acto litúrgico ritual que visibiliza lo que ha anunciado la Palabra, a la vez que expresa de forma nueva su eficacia. Puede afirmarse en verdad que el bautismo es la «objetivación signal» de la fe anunciada, la expresión celebrativa de un contenido de salvación, que no nace precisamente con el

76. Teodoro de Mopsuestia, *Homilías catequéticas*, 13. Cf. 17 y 19, ed. Tonneau-Devresse, 391-401.

77. San Basilio, *Tratado sobre el Espíritu santo*, 12, 28.

bautismo, sino que pre-existe desde la salvación en y por Cristo. A este elemento se le denomina el «aspecto objetivo» de la relación fe-bautismo, en cuanto que expresa una relación y un contenido salvífico que procede de Cristo y que da su pleno sentido al bautismo. Desde esta perspectiva puede decirse que la fe que se expresa en el bautismo es una «fe objetiva».

Ahora bien, esta fe objetiva es también una «fe mediada» en la medida en que es una fe que se nos transmite en y por la Iglesia, verdadera intérprete del mensaje revelado. La Iglesia explica, transmite, aplica, hace cercano a la comunidad concreta y al sujeto particular el contenido salvífico que se nos transmite por la Palabra revelada, en coherencia y armonía con la fe apostólica. Por eso el bautizando es engendrado, nutrido, y dado a luz en la fe de la Iglesia madre que, desde que lo recibe por primera vez, se siente comprometida en guiarle y acompañarle en el descubrimiento y aceptación de la fe evangélica. Por eso, tanto el bautismo de los adultos como el de los niños se celebran en la fe de la Iglesia como comunidad de fe. El Catecismo de la Iglesia católica afirma: «El bautismo es el sacramento de la fe. Pero la fe tiene necesidad de la comunidad de creyentes. Sólo en la fe de la Iglesia puede creer cada uno de los fieles»[78]. Por todo ello, también podemos decir que el bautismo es expresión de la «fe mediada» o de la fe eclesial.

Pero, junto a esto, debe señalarse el «aspecto subjetivo» de la relación fe-bautismo, que implica la aceptación personal del mensaje anunciado; la adhesión interior del sujeto oyente a la salvación proclamada; la profesión de fe por la que el creyente atestigua su creencia personal en Jesús muerto y resucitado, y por la que la comunidad le recibe como creyente: «Porque, si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo» (Rom 10, 9). Por eso mismo, la celebración del bautismo es también expresión de la fe subjetiva o personal del bautizando; es respuesta visible de su acepta-

78. CAT 1253. Y el *Documento de Lima,* 12 dice: «Tanto el bautismo de los creyentes como el de los niños se celebra en la Iglesia como comunidad de fe. Cuando es bautizado el que puede contestar por sí mismo, la confesión personal de fe será una parte integal de la ceremonia del bautismo. Si el que se bautiza es un niño, la respuesta personal se hará en un momento posterior de su vida. En ambos casos la persona bautizada tendrá que crecer en el entendimiento de la fe... Todo bautismo tiene lugar dentro de la vida y la fe de la Iglesia y por medio del testimonio de toda la Iglesia señala la fidelidad de Dios, fundamento de toda vida en la fe» (EO I, 897). Y el *Documento de Bari* insiste en ello (n. 6, 11-12).

ción personal; es expresión pública y litúrgica de la fe del sujeto creyente; es profesión sacramental de su adhesión a Cristo; es acto de consagración de su fe; es fortalecimiento y plenificación de su misma fe; es expansión simbólica consecuente de la misma dinámica y operatividad de la fe.

De todo lo dicho pueden deducirse dos consecuencias: La primera, que no deben oponerse fe y bautismo, como si fueran dos caminos paralelos de salvación. El paralelismo de afirmaciones que se hacen sobre el bautismo y la fe en el nuevo testamento[79], no es ninguna dificultad a la interrelación afirmada. Pues, tanto la fe como el bautismo son acción de Dios en el hombre: los dos conceden nueva vida en Cristo; los dos son mediados por la Iglesia; los dos manifiestan la tensión entre la salvación presente y futura, entre el «indicativo» y el «imperativo» de esta salvación. Se trata de una mutua pertenencia e implicación, como reconocen los documentos ecuménicos: «El bautismo es a la vez don de Dios y respuesta humana a tal don. Tiende a crecer en la medida de la plenitud de Cristo (Ef 4, 13). La necesidad de la fe para recibir la salvación encarnada y representada por el bautismo, es un hecho reconocido por todas las Iglesias. El compromiso personal es necesario para actuar responsablemente como miembro del cuerpo de Cristo»[80].

Y la segunda consecuencia es que no debe entenderse el bautismo sólo como un rito puntual y transitorio, sino como una realidad dinámica y viva, en continuo proceso de crecimiento y perfeccionamiento, como reconoce la Iglesia y los diversos documentos ecuménicos: «La fe que se requiere para el bautismo no es una fe perfecta y madura, sino un comienzo que está llamado a desarrollarse... En todos los bautizados, niños o adultos, la fe debe crecer después del bautismo. Por eso la Iglesia celebra cada año en la noche pascual la renovación de las promesas del bautismo. La preparación al bautismo sólo conduce al umbral de la vida nueva. El bautismo es la fuente de la vida nueva en Cristo, de la cual brota toda la vida cristiana»[81]. «El bautismo no sólo se refiere a una experiencia momentánea, sino a toda una vida de crecimiento en Cristo»[82].

79. Hay lugares donde se habla de justificación por la «sola fe» (Jn 3, 36; Rom 10, 10; Gál 3, 2.14); y otros donde habla de «solo bautismo» (Tit 3, 5; Jn 3, 5; 1 Cor 12, 13; Rom 6, 1.11). La teología protestante tendió a insistir en este paralelismo.

80. BEM 8: EO I, 896.

81. CAT 1253-1254.

82. BEM 9: EO I, 896.

d) *Aplicación litúrgico-pastoral*

—Es evidente que *la catequesis o catecumenado* deben insistir en la necesidad de la conversión y la fe. Pero ha de cuidarse de no caer en una interpretación fideísta, supervalorando el acto de voluntad u opción de fe; o en una interpretación pelagianista, reduciendo todo a las obras de la fe. Es preciso complementar lo que hemos llamado «fe objetiva», «fe mediada» y «fe subjetiva». Sólo en la armonía y «koinonía» con la fe evangélica y eclesial, podemos hablar de verdadera fe. Por otro lado, urge cada vez más insistir en que la fe reclama el sacramento y viceversa; en que el sacramento es verdadero alimento de la fe; en que no se debe separar vida creyente y práctica sacramental...

—La *pastoral* nos debe conducir a preguntarnos, si ponemos los medios adecuados para que la fe que exigimos pueda darse. No basta exigir la fe, hay que poner los medios para que tal fe se engendre, se alimente, crezca. Sin duda, en el caso del bautismo de niños y de la preparación de los padres-padrinos no se puede pensar en resolver todo con un encuentro o catequesis, ni quizás con varios. Tal vez sea necesario pensar en otros medios: una preparación más distendida, un mini-catecumenado durante la cuaresma..., y siempre la continuidad. En el caso de niños en edad de escolaridad, jóvenes, adultos, bastará con poner en práctica lo que nos propone el «Ritual de la Iniciación cristiana de adultos», con autenticidad.

—En cuanto a la *celebración* es lógico que debe darse la máxima importancia a la profesión de fe en las «promesas bautismales», o (en el caso de adultos) a la entrega y recitación del símbolo; a la responsabilidad educativa de los padres, padrinos y comunidad; a la misma presencia y participación de los laicos que desempeñan estas tareas.

8. *El bautismo, consagración sacerdotal y edificación de la Iglesia*

El bautismo es al mismo tiempo inserción en Cristo, transformación en el Espíritu, e incorporación al cuerpo de Cristo o Iglesia en la unidad del Espíritu. Y esta incorporación supone, a la vez, una consagración sacerdotal (sacerdocio común), que nos cualifica para ofrecernos en servicio a la edificación del mismo Cuerpo al que pertenecemos.

a) *Símbolo actual*

Los Rituales actuales de la Iglesia expresan de diversas maneras estos aspectos presentados. Además de destacar, como ya indicamos, la intervención y mediación de la Iglesia-madre, a través de los distintos «oficios y ministerios», y a lo largo de todo el proceso catecumenal (acogida, conducimiento, discernimiento, bautismo...), también explican este efecto desde la unidad de los tres sacramentos de la iniciación cristiana. Así el ritual del bautismo de niños dice que por los tres sacramentos de iniciación se expresa «la unidad del pueblo de Dios; y ofreciéndose a sí mismos, contribuyen al sacrificio universal...»[83]. Como puede apreciarse, incorporación a la Iglesia, cooperación por el testimonio a la edificación, y ofrecimiento de la vida para la unidad, son aspectos integrantes de la misma dinámica bautismal.

Por su parte, el RICA pone más el acento en la intervención y participación de la comunidad a lo largo de todo el proceso, expresando así la acogida, el encuentro, la progresiva inserción en la vida de la comunidad[84].

En cuanto a las oraciones, también expresan este sentido de diversas maneras. Así en la «entrega» del Padrenuestro, dice una oración: «Oh Dios eterno y todopoderoso, que haces siempre fecunda a tu iglesia con nueva descendencia, aumenta la fe y el entendimiento de nuestros elegidos, para que, renacidos de la fuente del bautismo, se agreguen a tus hijos de adopción»[85].

Pero el rito y la oración donde mejor se expresa este sentido de incorporación a la Iglesia, y a la misión que procede de Cristo sacerdote, profeta y rey, es el rito de la «unción posbautismal con el santo crisma», que encierra un sentido «caracterizador», «consecratorio» y «sacerdotal». La formulación es un poco diferente en el RB y en el RICA. El ritual del bautismo de niños dice: «Dios todopoderoso, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que os ha liberado del pecado y dado nueva vida por el agua y el Espíritu, *os consagre con el crisma de la salvación para que entréis a formar parte de su pueblo y seáis para siempre miembros de Cristo, sacerdote, profeta y rey»*[86]. El RICA dice en la parte fundamental: El Dios omnipotente... él mismo os unge con el crisma de la salvación, para que, agregados a su pueblo, como miembros de Cristo sacerdote, profeta y rey, permanezcáis para la vida eterna»[87]. Como puede apreciarse, el rito de la unción con el crisma en la coronilla, está relacionado con el rito de la confirmación. De hecho, el RICA lo prevé sólo si no sigue inmediatamente después del bautismo la confirmación, y por eso advierte: «Pero si la ceremonia de la confirmación, por alguna razón particular, se separa del bautismo, entonces después de la inmersión o tras derramar el agua, el celebrante administra de modo acostumbrado la unción del crisma, diciendo a la vez sobre todos los bautizados (la oración)»[88].

83. RB 2.
84. RICA 19, 3. Cf. RICA 41-48.
85. RICA 192; cf. RICA 207.
86. RB 129.

b) *Interpretación histórica*

La tradición consideró desde siempre la unción crismal, unida o no a la signación, como un rito por el que el bautizado es «sellado» (*sphragis*) en Cristo y el Espíritu. Los Padres suelen considerar esta *sphragis* como uno de los efectos principales del bautismo. Así Cirilo de Jerusalén afirma: «Gran cosa es el bautismo: redención de cautivos, remisión de los pecados, muerte de la culpa, regeneración del alma, vestidura de luz, santo sello (sphragis) indisoluble, vehículo que lleva al cielo, delicias del paraíso, prenda del reino, gracia de la adopción»[89]. A partir del significado profano del término[90], los Padres vienen a explicar su significado bautismal-espiritual, como «sello» que indica la pertenencia a Cristo y a la Iglesia; como signo que garantiza una protección, y es garantía de salvación. Gregorio Nacianceno dice al respecto: «Si te armas de la sphragis, marcando tu alma y tu cuerpo con la unción («jrisma») y con el espíritu, ¿qué te podrá suceder? Ahí tienes, incluso en esta vida, la mayor seguridad posible. La oveja marcada no es fácilmente robada con engaño; la que no lleva marca está a merced

87. RICA 224.
88. RICA 224.
89. Cirilo de Jerusalén, *Catequesis mistagógicas*: PG 33, 360.
90. Como dice J. Daniélou, *Sacramentos y culto según los santos Padres*, 71ss: «El término *sphragis* designaba en la antigüedad tanto el objeto que servía para marcar, como la marca producida por tal objeto. Así se aplicaba este nombre a los sellos que se utilizaban para imprimir... a la marca con que un propietario distinguía los objetos de su pertenencia..., a la marca que los pastores imprimían con un hierro candente a los animales de sus rebaños para poder distinguirlos...; al tatuaje con que se marcaba a los soldados romanos en el momento de su alistamiento...».

de los ladrones. Y después de esta vida podrás morir en paz, sin temor a ser despojado por Dios de los auxilios que te dio para tu salvación»[91]. Ahora bien, esta pertenencia y protección tienen por finalidad, no sólo garantizar la propia salvación, sino también comprometer al seguimiento de Cristo con carácter irrevocable, y asociar a su misión profética, sacerdotal y real. San Ambrosio afirma al respecto: «El mismo pueblo de la Iglesia, ¿qué es sino un pueblo sacerdotal? ¿de quién se ha dicho si no: 'Vosotros sois una raza elegida, un sacerdocio real, un pueblo santo', como dice el apóstol Pedro (1 Pe 2, 9)? Cada uno ha sido ungido para el sacerdocio, y también para la realeza; pero se trata de una realeza espiritual y de un sacerdocio espiritual»[92]. Esta participación en la misión viene a ser el resultado de la «alianza bautismal», que por una parte expresa el derecho de gracia que Dios concede al bautizado, y por otra la obligación del bautizado de permanecer fiel en el seguimiento y misión recibidas[93].

En esta misma línea de tradición habría que colocar la «misa crismal y la consagración del crisma» que, como atestiguan los sacramentarios (especialmente el Gelasiano), tenía lugar el jueves santo por la mañana. La bendición de crisma, el óleo de los catecúmenos, y el óleo de los enfermos quería significar la vinculación de todos los sacramentos con la eucaristía, a la vez que su relación con la misión profética, sacerdotal y real de Cristo, a la que quedan asociados quienes reciben estos óleos. Será el nuevo «Ordo» de ministerios el que mejor recoja esta tradición y exprese el sentido indicado[94].

c) *Sentido teológico*

Tanto en la liturgia actual, como en la tradición, de entre los aspectos indicados resaltan estos tres que queremos explicar: el de la incorporación a la Iglesia: miembros de la Iglesia; el de la caracterización indeleble de pertenencia a Cristo y a la Iglesia: carácter; y el de la participación en su misión profética, sacerdotal y real: sacerdocio universal.

1. *Incorporación a la Iglesia: miembros de la Iglesia.* Esta dimensión eclesiológica del bautismo se manifiesta de diversas maneras: Para Pablo, lo mismo que el mar rojo dio origen al pueblo de Dios, así el nuevo «mar Rojo» del bautismo hace nacer el pueblo de la Iglesia (1 Cor 10, 1ss). El bautismo es el medio por el cual se pasa a ser miembro del cuerpo de Cristo, en la unidad del Espíritu, en la diversidad de carismas, y en la tarea de la común edificación (1 Cor 12). De las fuentes bautismales nace el único pueblo de Dios de la nueva alianza, que trasciende todos los límites naturales y humanos de las naciones, las culturas, las razas y los sexos: 'Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo» (1 Cor 12, 13). La radical igualdad sin discriminación, la unidad del cuerpo en la diversidad es lo que se destaca en este misterio de la incorporación a la Iglesia, cuyo agente principal es el Espíritu.

Los Hechos, por su parte, resaltan que el bautismo es «agregación» a la comunidad de los creyentes, que así va creciendo en número y extensión en medio del mundo: «Los que acogieron su Palabra fueron bautizados. Aquel día se les unieron unas tres mil almas» (Hech 2, 41). Según esto, la incorporación a la Iglesia implica dos aspectos: el interno espiritual, por la comunión en la fe, en el Espíritu y en la vida del cuerpo (Pablo); y el externo visible, por la agregación concreta a una comunidad local (Hechos). De cualquier modo, puede decirse que, si por un lado la Iglesia «hace» el bautismo, por otro el bautismo «hace» a la Iglesia. La generación eclesial es, de algún modo, autogeneración. Bautizando, la Iglesia se bautiza, crece, se renueva. Al hacernos cristianos miembros de la Iglesia, el bautismo edifica la Iglesia; pero al mismo tiempo, porque por el bautismo entramos a formar parte de la Iglesia, venimos a ser verdaderos cristianos.

2. *Pertenencia a la Iglesia: carácter bautismal.* De la misma manera que el bautismo nos incorpora y nos hace pertenecer a Cristo, así sucede también con la Iglesia, en virtud de lo que la Iglesia ha llamado «carácter bautismal»[95].

91. San Gregorio Nacianceno: PG 36, 377. Cf. J. Daniélou, *Sacramentos y culto según los santos Padres*, 73.

92. San Ambrosio, *De sacramentis*, IV, 1, 2-3: Sources Chrétiennes 25 bis, 102-103.

93. Cf. otros textos en el mismo J. Daniélou, *Sacramentos y culto según los santos Padres*, 76-86.

94. Pueden verse los documentos del Vaticano II sobre el sacramento del orden en: A. Pardo, *Enchiridion*, 833-902.

95. Alguna bibliografía al respecto: E. Mangenot, en DTC II/2, 1698-1700; J. Galot, *La nature du caractère sacramentel*, Bruxelles 1956; E. Rufini, *El carácter como visibilidad concreta del sacramento en relación con la Iglesia*: Conci-

El término viene a traducir «sphragis» (= sello), de lo que ya nos habla la Escritura[96]. Las interpretaciones del término en la tradición han sido diversas, como ya hemos visto. Mientras unos insisten en su sentido cristológico, otros insisten en su sentido eclesiológico.

—El sentido cristológico resalta que por el bautismo somos «caracterizados» en Cristo, es decir, hechos «cristianos»; configurados a Cristo de forma irrevocable; hechos pertenencia y posesión de Cristo (*dominicus christianus*); comprometidos con él y su misión para siempre (*pactus, signum militiae*)...

—El sentido eclesiológico, por su parte, acentúa que por el bautismo somos incorporados y agregados a la Iglesia; formamos parte del nuevo pueblo de Dios; quedamos consagrados definitivamente en la pertenencia eclesial; venimos a comprometernos con la misma misión de la Iglesia; y sobre todo somos capacitados para participar y ofrecer un culto espiritual...

La teología escolástica discutió abundantemente sobre estas diversas interpretaciones[97]. Será santo Tomás el que explique el carácter bautismal como el signo que todos recibimos («sacramentum»), aunque no haya disposiciones suficientes para la gracia («res»), pero que nos une de forma especial a Cristo (al modo de la unión hipostática), y al cuerpo de Cristo que es la Iglesia («sacramentum et res»), y nos capacita para cumplir la misión, ofreciendo un culto espiritual al Padre[98].

El magisterio de la Iglesia ha defendido, por boca del papa Inocencio III, que el bautismo imprime carácter, siempre que se recibe «sin encontrar el obstáculo puesto por la resistencia de una voluntad contraria»[99]. Y el concilio de Trento afirma que el carácter

lium 31 (1968) 111-124; D. Borobio, *¿Qué es un sacramento?*, en Id., *La celebración en la Iglesia* I, 503-513.

96. Cf. Gén 4, 15; Ez 9, 4; Rom 4, 11; Ap 9, 4; 2 Cor 1, 21-22...

97. Unos lo relacionan a la vez con Cristo y con la Iglesia (Alberto Magno); otros lo consideran como el «sacramentum et res» o intermedio entre el signo y la gracia (Buenaventura); otros lo interpretan como la «qualitas et forma» que nos configura a Cristo (Alejandro de Hales); y otros lo entienden como «potentia» o capacitación para la acción, sobre todo cultual (santo Tomás). Cf. N. Häring, *Character, signum et signaculum*: Scholastik 30 (1955) 481-512; 31 (1956) 41-69 y 182-212.

98. Santo Tomás, *Summa Theologica* III, q. 66, a. 1: «Res autem et sacramentum est character baptismalis, qui est res significata per exteriorem ablutionem et est signum sacramentale interioris iustificationis, quae est res tantum huius sacramenti».

99. Inocencio III, *Carta «Maiores Ecclesiae»*: DS 780.

se imprime en el bautismo, la confirmación y el orden, y es «una especie de señal espiritual e indeleble, que no se puede repetir»[100].

El Vaticano II, por su parte, destaca la dimensión eclesial, cultual y misionera del carácter, cuando afirma: «Los fieles, incorporados a la Iglesia por el bautismo, quedan destinados por el carácter al culto de la religión cristiana y, regenerados como hijos de Dios, están obligados a confesar delante de los hombres la fe que recibieron de Dios mediante la Iglesia»[101].

El Catecismo de la Iglesia católica pone el acento tanto en la dimensión cristológica, como en la eclesiológica y misionera del carácter: «Incorporado a Cristo por el bautismo, el bautizado es configurado con Cristo (Rom 8, 29). El bautismo imprime en el cristiano un sello espiritual indeleble (*character*) de su pertenencia a Cristo. Este sello no es borrado por ningún pecado, aunque el pecado impida al bautismo dar sus frutos de salvación (cf. DS 1609-1619). Dado una vez por todas, el bautismo no puede ser reiterado»[102]. Pero, afirmado el aspecto cristológico y la naturaleza indeleble del carácter, considera su aspecto eclesiológico, misionero, sacerdotal y escatológico, como puede apreciarse en el texto: «El sello sacramental capacita y compromete a los cristianos a servir a Dios mediante una participación viva en la santa liturgia de la Iglesia, y a ejercer su sacerdocio bautismal por el testimonio de una vida santa y de una caridad eficaz»[103]. Y este sello, con el que «el Espíritu nos ha marcado para el día de la redención», es decir, para la tarea y misión terrena, es también un «sello de vida eterna»[104].

De todo lo recordado sobre el carácter puede deducirse que por el bautismo nos incorporamos a la vez a Cristo y a la Iglesia, en la fuerza del Espíritu; que esta incorporación es a la vez consagración, sello, pertenencia, cualificación y misión; que esta consagración a modo de «sello» nos habilita para la propia santificación y crecimiento interior, y para la misión y edificación de la Iglesia en la unidad[105]; que por ello venimos a ser partícipes de la mi-

100. Concilio de Trento: DS 1609.

101. LG 11.

102. CAT 1272.

103. CAT 1273.

104. CAT 1274.

105. Cf. este bello texto del Vaticano II, UR 22: «El bautismo, por tanto, constituye un vínculo sacramental de unidad, vigente entre todos los que por él se han regenerado. Sin embargo, el bautismo por sí mismo es sólo un principio y un comienzo, porque todo él tiende a conseguir la plenitud de la vida en Cristo».

sión profética, sacerdotal y real del mismo Cristo y de la Iglesia, que se nos encomienda como servicio, testimonio y tarea; que esta misión debe desarrollarse en fidelidad, dinamismo y progresividad de la misma vida y fe bautismal hasta la vida eterna.

3. *Edificación de la Iglesia: sacerdocio universal.* La edificación de la Iglesia, lo mismo que el crecimiento personal en la fe y santidad, se realizan por el desarrollo dinámico de estas dos dimensiones bautismales: el carácter y el sacerdocio. Por ellas no se hace sino expresar la inserción y participación maravillosas que el bautizado tiene en el mismo ser-vida-misterio-misión de Cristo, y de la Iglesia, cuerpo de Cristo. No pretendemos desarrollar aquí todos los aspectos implicados en el tema «sacerdocio universal», sino sólo poner de relieve su relación con el bautismo y el carácter bautismal[106].

Las raíces del sacerdocio del pueblo de Dios se encuentran ya en el antiguo testamento, donde el pueblo aparece como un pueblo elegido, santo, santificado, «sacerdotal» y mediador (= «sacerdocio real»: Ex 19, 6), para poder ofrecerse y ofrecer sacrificios. También para ingresar en este pueblo se requieren: la circuncisión como rito-signo de pertenencia, la fe en la revelación y promesas de los padres (Ex 4, 24-26; Os 1, 8; 2, 3...). Uno de los compromisos más importantes del pueblo era la «edificación de la casa de Yahvé, del templo, del pueblo..., colaborando con el verdadero Arquitecto y Señor de este pueblo: Yahvé (Jer 31, 3-4; 2 Re 19, 12-13). Por eso se emplean también las imágenes de «casa, templo, cuerpo, viña, heredad...».

Esta doctrina llega su punto culminante en el nuevo testamento, con las imágenes por las que se describe el nuevo pueblo de Dios, sobre todo en san Pablo. Según el apóstol, Cristo es el que ha derribado el muro de la separación y la enemistad, poniendo paz y reconciliación entre los pueblos y con Dios (Ef 5, 27-32). Por esta acción ha nacido la Iglesia, esposa de Cristo, purificada por la Palabra y el bautismo (Ef 5, 27-32). En adelante será, no ya la circuncisión, sino el bautismo, el que nos hará pertenecer al nuevo pueblo, comprometiéndonos en su edificación por la unidad (Col 1, 20; 2, 11-13). Una unidad que se construye a imagen de Cuerpo

106. Alguna bibliografía al respecto: A. Vanhoye, *Sacerdozio ministeriale, sacerdozio dei fedeli e comunione nella Chiesa*: La Nuova Alleanza 85 (1980) 264ss; Id., *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el nuevo testamento*, Salamanca ²1993; G. Otranto, *Il sacerdozio comune dei fedeli nei riflessi della I Petr. 2, 9 (I e II secolo)*: Vetera Christianorum 7 (1970) 246ss.

(1 Cor 12, 12-13), que es universal y se extiende a todos los pueblos (Gál 3, 26-29), que está llamada a crecer y perfeccionarse (Ef 4, 4-5), que se asemeja a la construcción de un templo santo, cuya piedra angular es Cristo (Ef 2, 19), y que se realiza sobre todo con la santidad de los bautizados, por la que tenemos acceso al Padre (Ef 2, 18).

Todo esto se manifiesta de modo especial en la doctrina petrina: «Pero vosotros sois linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido, para anunciar las alabanzas de aquel que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz» (1 Pe 2, 9-10). El texto, comparando la Iglesia con una edificación («casa espiritual» = «domum spiritualem», «tamquam lapides vivi»: 2, 4-5) manifiesta la dignidad sacerdotal del pueblo de Dios («hierateuma agion»), que se concreta en el culto u ofrenda de la vida entera. El objeto y el modo de dicho culto consiste en ofrecerse como hostias espirituales, agradables a Dios (2, 5). Y es precisamente este culto espiritual el que define al pueblo como «pueblo santo», «sacerdocio real» (2, 9).

Esta doctrina del «sacerdocio común» ha sido actualizada por el Vaticano II, los Rituales y otros documentos de la Iglesia actual[107], que insisten y enriquecen esta doctrina de muchas formas. Así la *Lumen gentium* dice: «Los bautizados, en efecto, son consagrados por la regeneración y la unción del Espíritu santo como casa espiritual y sacerdocio santo, para que, por medio de toda obra del hombre cristiano, ofrezcan sacrificios espirituales y anuncien el poder de aquel que los llamó de las tinieblas a su admirable luz (cf. 1 Pe 2, 4-10). Por ello todos los discípulos de Cristo, perseverando en la oración y alabando juntos a Dios (cf. Hech 2, 42-47), ofrézcanse a sí mismos como hostia viva, santa y grata a Dios (cf. Rom 12, 1), y den testimonio por doquiera de Cristo, y a quienes lo pidan, den también razón de la esperanza de la vida eterna que hay en ellos (1 Pe 3, 15)»[108].

Por su parte, la *Christifideles laici*, comentando el texto de Pedro (1 Pe 2, 5ss) dice: «El Espíritu santo 'unge' al bautizado, le imprime su sello indeleble (cf. 1 Col 1, 21-22) y lo constituye en templo espiritual; es decir, le llena de la santa presencia de Dios, gracias a la unión y conformación con Cristo... De esta manera,

107. Sobre todo *Lumen gentium, Apostolicam actuositatem, Presbyterorum ordinis*... Entre los documentos cabe destacar la exhortación apostólica *Christifideles laici*...

108. LG 10.

mediante la efusión bautismal y crismal, el bautizado participa en la misma misión de Jesús el Cristo, el Mesías Salvador... He aquí un nuevo aspecto de la gracia y de la dignidad bautismal: los fieles laicos participan, según el modo que les es propio, en el triple oficio —sacerdotal, profético y real— de Jesucristo...»[109].

Por tanto, por medio del bautismo se edifica y crece el pueblo de Dios, como cuerpo, templo, vid y viña, comunión, familia... El bautismo incorpora, introduce, participa, constituye a los bautizados en miembros del pueblo de Dios y partícipes del sacerdocio de Cristo. Esta incorporación y participación abarca el mismo ser, misterio, vida y misión del bautizado que, en virtud de la unción bautismal y crismal, queda comprometido en las tres dimensiones fundamentales: profética, sacerdotal y real. Y esta participación y misión conlleva responsabilidad y servicio, derechos y deberes[110].

Ahora bien, ¿cómo se ejerce esta mediación sacerdotal? Siguiendo los textos, y teniendo siempre en cuenta que lo «sacerdotal» se extiende a las tres dimensiones señaladas, podemos concretarla en los siguientes aspectos: Por una existencia o dinámica existencial pascual: hostias vivas; por la alabanza y oración, sobre todo por el culto y la participación en los sacramentos, y en especial la eucaristía; por la mediación y tarea de acercamiento permanente entre Dios y los hombres, a través de la palabra y el testimonio; por la predicación y el anuncio del evangelio, así como por la defensa de la verdad; por el servicio al hermano necesitado, la opción por los pobres, y la lucha por la justicia; por la consagración del mundo y la inserción en las tareas del mundo; por la unidad con el sacerdocio o ministerio ordenado, y la edificación de la Iglesia en la unidad; por el esfuerzo en la comunión ecuménica; por el desempeño de los servicios y ministerios laicales, dentro y fuera de la liturgia...

Por tanto, hay que decir que la naturaleza y verdad del sacerdocio bautismal, se manifiesta como una realidad interna y espiritual, que se ejerce en actitud y oblación de vida... Pero también externa y sacramental, que se ejerce con el culto externo y la eucaristía. Se trata de una gracia y una realidad no pasiva, sino activa y ordenada a la acción y compromiso. Además de que nos capacita para celebrar los sacramentos, nos impulsa a llevar una vida sacramen-

109. Juan Pablo II, *Christifideles laici*, 13-14. Todo el documento está impregnado de esta visión.

110. Es el aspecto que desarrolla tanto el CIC can. 208-223, como el CAT 1268-1270.

tal, a crecer en santidad personal para la edificación de la Iglesia en la unidad. En esta cualidad sacerdotal de los bautizados se fundamenta su participación plena en la misión y vida de la Iglesia, su responsabilidad y corresponsabilidad, su apostolado, sus servicios y ministerios en la Iglesia y en el mundo. La diferencia entre sacerdocio ministerial y de los fieles no disminuye su cualidad ni su misión sacerdotal, profética y real[111].

d) *Aplicación litúrgico-pastoral*

—La *catequesis* deberá poner el acento en el sentido que tiene el ejercicio del sacerdocio universal, así como en la necesidad de una participación consciente y responsable en la misión para la edificación de la Iglesia. Que esta participación se concrete después, según los dones, carismas y vocaciones, en uno u otro servicio o ministerio, es relativamente secundario. Lo importante es que todo bautizado se sienta piedra viva para la edificación de la Iglesia, y que participe activamente en esta tarea.

—La *pastoral*, por su parte, deberá poner los medios adecuados, no sólo para discernir los carismas de los miembros de la comunidad, sino también para posibilitar su participación y su ejercicio al servicio de la Iglesia. No es bueno quejarse de la poca participación de los laicos, cuando esta queja no va acompañada de una «oferta» de medios adecuados (formación exigida, relación entre los miembros, corresponsabilidad efectiva, espacios de acción...) para que tal participación se de. Lo cual supone un desarrollo justo de los servicios y ministerios laicales.

—La *liturgia* tendrá que hacer lo posible para que el sacerdocio universal se desarrolle, tanto en las diversas acciones y compromisos de la vida (la *leiturgia* de la vida), como en el desempeño de los diversos servicios y ministerios litúrgicos. Esto supone que el sacerdote sabe aplicar de modo adecuado el principio litúrgico que exige el que «cada uno haga todo y sólo aquello que le pertenece».

111. Cf. lo que dice al respecto, por ejemplo: LG 10; 31; 62; PO 1...

EL BAUTISMO DE NIÑOS, SACRAMENTO ESPECIAL DE LA IGLESIA

Hasta ahora hemos visto la teología del bautismo en general, aplicable a todo bautismo, especialmente al de adultos. Ahora se trata de ver cómo todo esto se aplica al caso del bautismo de niños. Es por tratarse de «niños» por lo que calificamos su realización como «especial».

1. *Fundamentos y vicisitudes de una praxis histórica*

El estudio del bautismo en la historia nos ha ido dando cuenta de la extensión e importancia que el bautismo de niños ha tenido en la concepción y praxis bautismal de la Iglesia. Resumimos en este momento los aspectos y etapas fundamentales, como introducción al tema[1].

La Escritura, como vimos, no afirma ni niega la existencia del bautismo de niños, aunque los «bautismos de las casas» (*oikia*) permiten hablar de la probabilidad de que se diera. En el siglo II aparecen indicios de la existencia de este bautismo (Policarpo, Justino...). Durante el siglo III se multiplican los testimonios al respecto en Alejandría, Cartago, Roma... Así, mientras Orígenes afirma que es de institución apostólica; Tertuliano dice que la Iglesia conoce desde siempre este bautismo, aunque él manifiesta sus dudas al respecto; Cipriano critica a los que siguiendo el ejemplo de la circuncisión judía, esperan al octavo día para bautizar a sus hijos; la *Tradición apostólica* testifica de la existencia del bautismo de niños, refiriéndose a la posibilidad de que ellos mismos respondan[2].

1. Las fuentes pueden consultarse en los capítulos dedicados a la evolución histórica y las citas que allí referimos.

2. Cf. una buena recopilación y comentario de fuentes en J. Jeremias, *Die Kindertaufe in der ersten vier Jahrhundert*, Göttingen 1958; Id., *Nochmals: Die*

Durante el siglo IV, se presenta la paradoja de un reconocimiento general del bautismo de niños, al mismo tiempo que una tendencia a retrasar el bautismo de adultos... El personaje más importante al respecto en la Iglesia occidental es san Agustín, quien defiende el bautismo de niños para el perdón del pecado original, la participación en la gracia, y la salvación eterna. Al mismo tiempo se plantea el problema de la fe, que soluciona diciendo como el niño es bautizado en la fe «aliena» de la Iglesia... Agustín pone los pilares teológico-sacramentales de una praxis que continuará hasta nuestros días.

Antes de san Agustín, diversos concilios se refieren también al tema, como son el concilio de Elvira (316) y el concilio III de Cartago (397). Más tarde, será el concilio XVI de Cartago (418) el que defenderá el bautismo de niños para el perdón del pecado original y la universalidad de la salvación que se aplica a los niños por la regeneración bautismal[3].

En la edad media, se insiste de nuevo en la fe de la Iglesia como el fundamento del bautismo de los niños, en la gratuidad de la gracia y la eficacia de la pasión de Cristo, en la responsabilidad de aquellos que se hacen «sponsores» de su educación y de su fe. Entretanto la praxis es sencillamente indiscutible, y en toda la Iglesia se actúa según el principio del «bautismo quam primum», sobre todo a partir del Lateranense IV. Esta enseñanza y praxis serán defendidas por Trento, y se extienden hasta nuestros días.

El siglo XX (de modo especial entre los años 40-70), supone, sobre todo por parte de los hermanos separados (protestantes, anglicanos), un replanteamiento del bautismo de niños, acompañado de numerosas discusiones al respecto[4]. K. Barth es el teólogo que

Anfänge der Kindertaufe (Theologische Existenz heute, NF 101), München 1962; A. Hamman, *Le baptême d'après les Pères de l'Eglise* (Lettres Chrétiennes, n. 5), Paris 1962; Id., *L'initiation chrétienne* (Lettres chrétiennes, n. 7), Paris 1963. Lo mismo para toda la época patrística.

3. DS 223: «Item placuit, ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod lavacro regenerationis expietur, unde sit consequens, ut in eis forma baptismatis 'in remissionem peccatorum' non vera, sed falsa intelligatur, anathema sit».

4. Puede verse sobre estas discusiones: C. Floristán, *Controversias sobre el bautismo de niños*: Phase 10 (1970) 39-70; W. Kasper (ed.), *Christsein ohne Entscheidung, oder soll die Kirche Kinder taufen?*, Mainz 1970; W. Molinski (ed.), *Diskussion um die Taufe*, München 1971; P. A. Liegé, *Le baptême des enfants dans le débat pastoral et théologique*: LMD 107 (1971) 7-28; L. Ligier,

más discusión suscitó, al afirmar que el bautismo de niños no es transmisor de ninguna gracia, sino simple reconocimiento de la salvación obrada por la fe y la Palabra; que su función no es causativa, sino simplemente cognoscitiva; y que, en fin, viene a ser «una herida en el costado de la Iglesia». Mientras en 1927 defiende la legitimidad del bautismo de niños, en 1943 la discute y en 1967 en su *Kirchliche Dogmatik* IV/4 lo rechaza como pura magia, vacía de contenido bíblico y patrístico, a la vez que distingue entre un bautismo en el Espíritu, expresión de la gracia, y un bautismo en el agua, simple expresión de la voluntad humana...[5]. Su negación del valor del bautismo es una consecuencia de sus premisas. Con esta posición se separa de los mismos grandes reformadores.

Pero, mientras Barth llega a rechazar el bautismo de niños, otros autores protestantes lo defienden y justifican, viniendo a profundizar en las fuentes y fundamentos del mismo. Tal es el caso de O. Cullmann, J. Jeremias, y K. Aland...[6], quienes reaccionan contra Barth defendiendo el bautismo de niños desde la función mediadora de la fe de la Iglesia que lo libra de toda magia, y resaltando la gracia del perdón de los pecados. Tendrá que ser, no obstante, la misma Iglesia la que se responsabiliza luego de un crecimiento de la fe de los niños. Aunque los autores relativizan la necesidad del bautismo de los niños, no por ello ponen en cuestión su legitimidad y su valor.

En cuanto a la Iglesia católica, las discusiones no fueron tanto de carácter teológico, como de carácter pastoral[7]. Ningún teólogo católico niega el valor del bautismo de niños, aunque muchos lo relativizan en función de los otros momentos de la iniciación cristiana. De ahí que, desde la publicación de varios documentos por episcopado francés sobre la pastoral de los sacramentos y más en

Débats sur le baptême des petits enfants. Motivations doctrinales et experiences actuelles: Greg 57 (1976) 613-657.

5. Cf. K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe* (Theologische Studien, 14), Zürich 1953; Id., *Kirchliche Dogmatik* IV/4 (Fragmento); Id., *Die Taufe, als Begründung des christlichen Lebens*, Zürich 1967.

6. O. Cullmann, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Paris 1948; J. Jeremias, *Die Kindertaufe*; K. Aland, *Die Saulingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche*, München 1961; Id., *Die Stellung der Kinder in den frühen christlichen Gemeinden und ihre Taufe*, München 1967.

7. Cf. M. Hurley, *¿Qué pueden aprender los católicos de la controversia sobre el bautismo de niños?*: Conc 24 (1967) 19-27; P. F. X. Covino, *Le débat postconciliaire sur le baptême des enfants dans l'Eglise catholique aux Etats-Unis*: LMD 152 (1982) 111-141.

concreto del bautismo[8], se cuestionara de forma clara no el mismo bautismo de niños, sino en qué condiciones bautizarlos. Esta discusión, lejos de acallarse se hizo más patente con la publicación del Ritual del bautismo de niños del Vaticano II, insistiendo en la necesidad de un nuevo planteamiento pastoral que relacionara el bautismo con la iniciación global y que situara su pastoral en el actual contexto de secularización, descristianización e increencia[9].

En conclusión, puede afirmarse lo siguiente: siempre existió la praxis del bautismo de niños en un más o un menos. Esta praxis también fue siempre más o menos controvertida, tanto en momentos de plena unidad eclesial, como en momentos de más división y controversia. La búsqueda de una justificación teológica del bautismo de niños no ha estado nunca exenta de algunas sombras, o puntos que quedaban sin explicación suficiente, y que originaban las disputas teológicas. Es necesario, también hoy, que hagamos un discernimiento de los aspectos más positivos y más limitativos del bautismo de niños. Veremos cómo se trata en definitiva de un «sacramento especial».

2. *Valoración teológica del bautismo de niños*

Llegados a este punto, queremos ofrecer una valoración teológica del bautismo de niños, recorriendo los diversos aspectos o perspectivas que lo integran, y destacando, por una parte sus aspectos positivos, y por otra sus aspectos limitativos. Partimos del convencimiento de que el bautismo de adultos (RICA) constituye el referente de una iniciación plena. Y no pretendemos en absoluto poner en tela de juicio la validez y licitud del bautismo de niños. Nuestro propósito es, más bien, mostrar cómo, a partir de los puntos centrales de sentido teológico, viene exigida una valoración más «relativizadora» del bautismo de niños, así como un replanteamiento de su momento y funciones, como sacramento desencadenante de la iniciación, en el interior de un proceso verdaderamente iniciático.

8. *Directoire pour la pastorale des Sacrements à l'usage du clergé...*, Paris 1951. Este documento hay que ponerlo en relación con la Nota publicada más tarde, en 1965, sobre la pastoral del bautismo de niños en La Documentation Catholique 48 (1966) 457-465.

9. Cf. J. J. von Allmen, *Pastorale du baptême*, Paris 1978, 71-125; R. M. Roberge, *Un tournant dans la pastorale du baptême*: Laval Théologique et Philosophique 31 (1975) 227-238 y 33 (1977) 3-22; D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana*, 66-100. Cf. para más detalle el capítulo dedicado a la «Pastoral del bautismo de niños».

a) *Perspectiva antropológica*

Llamamos «perspectiva antropológica» a aquella que contempla el enraizamiento del sacramento en la misma naturaleza y experiencia humana y, en este caso, en el acontecimiento biológico-antropológico del nacimiento de un hijo como «momento crítico», situación fundamental o «rito de tránsito» («rite de passage»), que marca una etapa importante de la vida humana. El bautismo, junto con otros sacramentos de la Iglesia (primera eucaristía, confirmación, matrimonio, exequias), ha sido considerado como un «momento de tránsito» porque asume, celebra, marca y realiza, a través de un rito simbólico, el mismo acontecimiento del nacer con todo su complejo experiencial[10]. Pero, siendo esto una experiencia natural, ¿qué tiene que ver con el sacramento cristiano? ¿cuáles son sus aspectos positivos y limitativos?

1. Aspectos positivos

Para valorar estos aspectos debemos comenzar por una breve descripción de la «situación de tránsito» y de la «experiencia» que implica el nacimiento de un niño.

Para el niño que nace se trata de un verdadero tránsito biológico, como el que supone pasar de una existencia intra-uterina a una

10. Este aspecto ha sido tratado por diversos autores, antropólogos y sociólogos: entre los antropólogos, los ya citados en el cap. I: A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris-Den Haag 1969; M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, Madrid 1975; J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Paris 1958; V. Turner-E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York 1978; Id., *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Brescia 1972; Id., *Simboli e momenti della comunità. Saggio di antropologia culturale*, Brescia 1975; entre los teólogos: H. B. Meyer, *Die Sakramente und ihre Symbolik als Antwort auf Grundfragen menschlicher Existenz*: Theologische Akademie II, Frankfurt 1965; J. Ratzinger, *El fundamento sacramental de la existencia cristiana*, en *Ser cristiano*, Salamanca 1967, 57-87; G. Ebeling, *Worthafte und sakramentale Existenz*: Jahrbuch des Evangelischen Bundes VI, Göttingen 1963, 5-29; Id., *Erwägungen zum evangelischen Sakramentsverständnis*, en *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964, 217-226. Cf. M. Raske, *Sakrament. Glaube. Liebe. Gerhards Ebelings Sakramentsverständnis. Eine Herausforderung an die katholische Theologie*, Essen 1973; D. Borobio, *De la celebración a la teología: ¿Qué es un sacramento?*, en Id. (ed.), *La celebración en la Iglesia* I, Salamanca [4]1995, 359-536, aquí 429-434; Id., *Nacimiento de los hijos y bautismo*, en Id., *Sacramentos y familia. Para una antropología y pastoral familiar de los sacramentos*, Madrid 1993, 47-66; F. Taborda, *Sacramentos, praxis y fiesta*, Madrid 1987, 41-61, 103-131; R. Grainger, *The Message of the Rite. The Significance of Christian Rites of Passage*, Cambridge 1988.

existencia extra-uterina. Pero es un tránsito por su parte pasivo, inconsciente, paciente; no activo, consciente y experiencial.

En cambio, para los padres se trata de un tránsito cargado de experiencia física, psicológica, humana y hasta espiritual, que connota diversos aspectos: paso de la expectación a la realidad, de la incertidumbre a la certeza, de la preocupación a la alegría, de la concretez indefensa a la admiración sorprendente, e incluso de la consideración simplemente natural a la grandiosidad de un misterio, que se manifiesta como vida y capacidad de creación de vida... Es un tránsito que, de algún modo recapitula el pasado de la generación, el presente del nacimiento y el futuro del crecimiento. Un futuro que siempre aparece cargado de cierta ambigüedad y expectativa, de responsabilidad y de riesgo. Para los padres (y en alguna medida para la familia) se trata de un tránsito biológico-antropológico, de una experiencia pregnante y densa, cuyo sentido sobrepasa la simple explicación física y racional.

Ante esta experiencia, es lógico que el hombre sienta de forma especial la presencia del misterio que le sobrepasa, y la necesidad de relacionar dicha experiencia con el Absoluto, el Ser superior, el Dios en el que cree o en el que quizás querría creer. Y esta referenciación trascendente reclama una cierta sacralización ritual, por la que se certifique lo extraordinario del presente y se supere lo incierto del futuro, por la que se manifieste la experiencia profunda y el último sentido de un acontecimiento que les supera. Para la gran mayoría de las personas de nuestro entorno cultural el rito por el que, de modo consciente o inconsciente, tienden a expresar esta experiencia, es un rito religioso cristiano: el bautismo.

Evidentemente, se percibe un cierto sincronismo fáctico entre los momentos críticos o etapas decisivas de la vida (nacer, crecer, casarse, morir); la tendencia del hombre a sacralizar estas etapas por medio de los llamados ritos de tránsito (celebraciones de nacimiento, ritos de iniciación, fiesta de bodas, ritos funerarios); la petición expresa de ritos religiosos por parte de los sujetos (en nuestra cultura, ritos de la Iglesia); y la administración que la Iglesia ofrece de cuatro sacramentos (bautismo, primera eucaristía-confirmación, matrimonio, exequias-misa)[11].

¿Debe considerarse este fenómeno como positivo? ¿es lícito considerar el bautismo como un «rito de tránsito»? ¿existe oposición entre la situación y experiencia que el rito de tránsito expresa desde la instancia antropológica y el misterio de salvación que el bautismo celebra desde la fe? Prescindiendo en este momento de las actitudes de fe – no fe, que puedan tener los padres-padrinos, creemos que en sí la «sincronía entre experiencia antropológica y celebración del bautismo» es algo positivo. El que los padres expresen a través de este rito su necesidad de realización simbólica de la condición humana, su referencia al absoluto, su consagración a Dios de la vida nueva, su deseo de protección y bendición, su esperanza en el futuro, e incluso su intención social de compartir el gozo y la alegría... no debe considerarse como algo negativo, sino como algo positivo. Todo lo que responde a una auténtica «llamada» de la antropología humana, debe ser considerado como un dato de la revelación creatural divina. La correspondencia entre los diversos planos: biológico – antropológico – ritual – religioso – sacramental, no puede considerarse como dificultad sino como ventaja, para comprender cómo lo cristiano abarca y se extiende a la totalidad de lo humano. Lo biológico es un aspecto de lo antropológico, lo antropológico es una exigencia de lo ritual, lo ritual es una expresión de la dimensión religiosa del hombre, y esta dimensión religiosa es un integrante del sacramento humano. Se trata de realidades correlacionadas y remitentes, no de realidades contradictorias y excluyentes, por las que se expresa la pregnancia de lo humano, su riqueza «teándrica».

11. Cf. D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana*, 33-38.

2. Aspectos limitativos

Ahora bien, precisamente donde descubrimos la riqueza, podemos descubrir también la limitación, que será como el «indicativo» de la cualidad «especial» del bautismo de los niños. Tal limitación aparece en la «bivalencia» propia de la situación antropológica bautismal. Para comprender esto debemos tener en cuenta a qué tipo de experiencia nos referimos cuando hablamos de enraizamiento antropológico de los sacramentos. Lo realmente decisivo, desde un punto de vista sacramental, no es que los sacramentos coincidan con «momentos biológicos de tránsito», sino que respondan a «momentos antropológicos de llamada», que son los que hacen que se den todas las características de una «situación fundamental - sacramental» (conmoción, recapitulación, nueva interrelación, decisión, llamada, misterio...)[12]. Ahora bien, esta experiencia y situación sólo pueden ser vividas como tales desde la consciencia, la libertad, la lucidez, la capacidad personal de decisión. Y, si esto es así,

12. Cf. bibliografía de la nota 5. D. Borobio, *De la celebración a la teología: ¿qué es un sacramento?*, 423-434.

y si es válida la aplicación al caso del bautismo de niños, hay que decir que la situación antropológica en la que se celebra es bivalente o bifacial. Por una parte, si atendemos a la situación tal como es vivida por los padres, esta puede calificarse de «suficiente»; pero, si atendemos a la situación tal como la viven los niños, puede calificarse de «insuficiente». En efecto, en el bautismo de niños, quien vive una verdadera situación antropológica sacramental no son los propios niños, incapaces de sentir la experiencia de tránsito y vivir la pregnancia de la situación antropológica, sino sus padres (quizás padrinos, familia), que se ven inmersos en dicha experiencia por este acontecimiento vital que les está conmoviendo. El nacimiento es un momento antropológico de llamada para los padres, pero no para los hijos que llevan a bautizar. Ellos viven la experiencia por o debido al niño que ha nacido, pero no pueden vivir la experiencia por él. El niño sólo vive inconscientemente el hecho de un tránsito biológico. Y, sin embargo, el sujeto del sacramento del bautismo no son los padres, sino el niño. Desde esta perspectiva antropológica puede decirse que el bautismo de niños es y supone una cierta «anomalía». Al bautizar a los niños con la experiencia de los padres, cabría decir que se bautiza más la experiencia vital y activa de los padres que tienen el niño, que al propio niño en cuanto sujeto personal pasivo. Y es él quien, en su momento quedará emplazado para vivir esta experiencia, a no ser que se reduzca el bautismo a un rito del pasado.

Por tanto, se da un desfase antropológico bautismal, que es una verdadera limitación antropológica, y que está reclamando el que, en su momento, sea subsanado. Desde un punto de vista personal, esto sucederá cuando el niño libre, consciente y responsablemente llegue a ese «autonacimiento» en el que asume su ser y su existir cristianos, haciéndolos fundamento de su propio destino. Es algo que, como afirman la sociología y psicología modernas, sólo puede darse, no en el nacimiento biológico, sino en el «nacimiento personal-social-autonómico», por el que llegamos a ser nosotros mismos, en relación con los demás y en medio del mundo[13]. Desde un punto de vista sacramental, este desfase quedaría subsanado, al menos en parte, si venimos a considerar el bautismo como el principio sacramental desencadenante del «gran sacramento de la iniciación cristiana» (bautismo, catecumenado, confirmación, eucaristía) que, en su totalidad, tendría su fundamento antropológico en la experiencia del «autonacimiento» o «nuevo nacimiento», que se supone sucederá en alguno de los momentos del gran proceso iniciatorio.

13. Cf. A. Portmann, *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, Hamburg 1962.

Por todo ello, el bautismo de niños está antropológicamente justificado, pero es antropológicamente incompleto. Tiene pleno sentido antropológico para los padres, pero no alcanza pleno sentido para los niños. Por eso, el bautismo de niños «de presente» es más para los padres que para los mismos niños, aunque el bautismo de niños «in futuro» dinámico es más para los niños que para los padres.

b) *Perspectiva teológica*

Hemos visto anteriormente cómo el bautismo se enraíza en la antropología humana. Vamos a ver ahora cómo se inserta en la gracia divina y cómo viene a ser un diálogo y encuentro de salvación. Por «perspectiva teológica» entendemos aquel aspecto que destaca el que el bautismo, como todo sacramento, es una intervención graciosa de Dios que viene al encuentro del hombre para ofrecerle su salvación, que desea la acepte libre y conscientemente. También el bautismo, como todo sacramento, es la epifanía sacramental signal de un encuentro de «personajes», en el que Dios tiene la iniciativa, la Iglesia ejerce la mediación y el sujeto da una respuesta acogedora. Con otras palabras, el encuentro sacramental supone la intervención gratuita de Dios (gracia = «ex opere operato»), la intervención mediadora de la Iglesia (acción y fe de la Iglesia = «ex opere ministrantis ecclesiae») y la intervención creyente del sujeto (libertad y fe = «ex opere operantis»), que se expresa a través de un signo sacramental (rito externo = «sacramentum tantum») y que produce un efecto eclesial de gracia (agregación a la Iglesia o «carácter» = «sacramentum et res») y un efecto salvador de vida nueva en Cristo (participación pascual y perdón de los pecados = «res tantum»).

La pregunta que nos hacemos ahora es esta: ¿Cómo se realiza en el bautismo de un niño este encuentro interpersonal? ¿en que forma se manifiesta la «obra» de la gracia de Dios, y la acogida de esta gracia por parte del bautizado? ¿puede ser el bautismo de niños mera gratuidad sin respuesta, simple nacimiento ontológico sin renacimiento personal? ¿es el bautismo de niños don de gracia «para la libertad», o por ser don irreversible de gracia se es cristiano sin posibilidad de retorno? ¿en qué medida el bautismo de niños «obliga» a ser cristiano, se quiera o no se quiera después? Destacaremos, también ahora, los aspectos «positivos» y «limitativos».

1. Aspectos positivos

El bautismo de niños, como todo sacramento, debe realizar los distintos elementos que lo integran, y que se articulan en torno a la intervención de Dios y del hombre, cada uno a su nivel. Así, junto a la libertad soberana de Dios, hay que resaltar también la libertad del hombre; junto a la acción divina, la respuesta humana; junto a la gracia, la fe; junto al «opus operatum», el «opus operantis»; junto al «indicativo», el «imperativo». El problema está, más bien, en si esta intervención o encuentro interpersonal sucede como en los demás sacramentos, o si se realiza de una forma peculiar.

Dado que los sujetos son niños, y su capacidad de respuesta y acogida no puede ser como la de los adultos, es preciso aceptar que el encuentro bautismal tiene en este caso unas notas especiales, tanto en sentido positivo como limitativo. Como *positivo* aparece, sobre todo, el que es el sacramento que más y mejor resalta la intervención gratuita de Dios, su acción graciosa y preveniente iniciativa. Podemos describirla así:

—*Absoluta gratuidad del don.* La gracia de Dios en los sacramentos es siempre un don gratuito. Pero ningún sacramento como el bautismo de niños lo expresa con tanta claridad. En él Dios obra sí sobre una realidad de respuesta comunitaria, pero no sobre una realidad de respuesta personal. La gratuidad del amor salvador de Dios no se basa en ningún mérito personal, sino en la pura iniciativa divina.

—*Primariedad de la acción divina.* A Dios le corresponde la iniciativa de la salvación histórica y de la salvación sacramental, en cualquier caso. Pero ningún sacramento manifiesta esta iniciativa o primariedad como el bautismo de niños. En él no sólo se proclama que Dios obra primero, sino que se expresa y realiza sacramentalmente esta primariedad. Dios no espera a las «obras» del sujeto, se anticipa a ellas. El es totalmente el iniciador, que va a posibilitar dichas obras. Nos da aquello que nosotros no somos, ni poseemos, ni merecemos, sobrepasando nuestra misma expectativa.

—*Objetividad salvífica.* El aspecto objetivo de la salvación, que se da en todo sacramento, consiste en la realidad de la misma salvación en sí, tal como ha sido realizada por Dios en Cristo y el Espíritu. También en esto el bautismo de niños es especial. En los demás sacramentos dicha objetividad aparece explícitamente unida a una subjetividad de fe personal, a través de la mediación de la Iglesia. En el bautismo de niños tal subjetividad personal aparece reducida al mínimo, es más una subjetividad implícita que explícita, más de futuro que de presente. Pero esto no significa que se excluya, sino más bien que queda pendiente su desarrollo. La objetividad salvífica, que incluye en si la subjetividad personal, es el don que permite el desarrollo posterior de dicha subjetividad, desde su implicitación en la fe de la Iglesia.

—*Definitividad del amor de Dios.* Todo sacramento es una expresión y actualización eclesial, en una situación personal concreta, del sí definitivo del amor de Dios a los hombres. Pero el sacramento del bautismo de niños es además la primera «notificación» sacramental en que ese amor definitivo se comunica al hombre, con toda la fuerza de la victoria escatológica de Cristo, sin vuelta atrás por parte de Dios, y sin estar expuesto a una neutralización por la negativa explícita del sujeto. El bautismo de niños muestra, al mismo tiempo, la definitividad y la incondicionalidad del amor de Dios, que se comunica, toma a su cargo, y «sella» al bautizado para conducirlo a una definitiva respuesta de amor..

2. Aspectos limitativos

Pero, precisamente en la positividad, descubrimos también la limitación. Si Dios no actúa en el hombre sin el hombre, ¿cómo aparece esta colaboración del hombre en el caso de los niños? ¿dónde y cómo se realiza en este caso la acogida y la respuesta personal? El bautismo de niños es también una expresión peculiar de la acogida humana, precisamente porque es esa forma privilegiada de gratuidad divina. ¿Cómo explicar esta «peculiaridad»?

—*Acogida de la gracia en y por la Iglesia.* El niño es bautizado en la iglesia y por la Iglesia. La Iglesia no es sólo intermediaria del bautismo; es, al mismo tiempo, sujeto activo y pasivo del mismo. Bautizando, se bautiza a sí misma; siendo mediación de gracia, ella misma comunica y recibe la gracia; garantizando la objetividad de la salvación, ella misma la subjetiviza en su fe. La Iglesia es, en el bautismo de los niños, el sujeto activo de la fe, la respuesta y la acogida activa de la gracia divina, asumiendo el puesto del propio bautizado. El hecho de ser recibido en la comunidad por el bautismo, supone participar de la gracia de Cristo por la comunidad, y también de la acogida de gracia y de la respuesta que la misma comunidad ofrece. Ahora bien, esta acogida que el bautizado hace por la Iglesia, no es todavía la acogida personal plena, sino más bien la acogida personal «mínima», en virtud del principio de

la solidaridad eclesial, y con vistas a un crecimiento y plenificación posterior. La misma Iglesia que acepta responder por «el otro», en el mismo acto está aceptando su responsabilidad para que ese «otro» pueda responder un día por sí mismo, de modo que aquello que un día se realizó en él «in persona ecclesiae», llegue a realizarse con ayuda de la Iglesia «in persona individua».

—*Respuesta a la gracia en y por los padres*. El niño no sólo nace carnalmente, sino también cristianamente, de los padres. Los padres, y la familia entera, como representación más concreta de la Iglesia («ecclesia domestica»), son el «lugar» privilegiado del nacimiento físico, humano, social y cristiano del niño. De alguna manera ellos, al prestar su fe al niño en el acto del bautismo, son también elemento integrante del signo sacramental con el niño y sujetos receptores de la gracia que Dios ofrece al niño en el bautismo. De ahí que pueda afirmarse que en este caso, no sólo se bautiza el niño, sino también en alguna medida la relación de los padres con el niño (dimensión pedagógica), en cuanto relación garantizante de un desarrollo de acogida personal que deberá desarrollarse posteriormente. El bautismo de niños tiene sí un sujeto directo, que es el propio bautizado; pero también un sujeto indirecto que son los mismos padres; y un compromiso de relación pedagógica futura, que deberá realizarse entre padres e hijo. Por tanto, los padres, en la medida en que creen y se comprometen a personalizar en su hijo la gracia bautismal, son respuesta positiva, y en cierto modo «personal» anticipada en nombre del niño, a la gracia que Dios le ofrece. Se trata, ciertamente, de una primera respuesta germinal, no de una respuesta plena.

c) *Perspectiva protológica*

Entendemos por «perspectiva protológica» aquella que considera el bautismo en cuanto perdón del pecado original y de todos los pecados personales, y que en el caso de los niños, en que no existe todavía un pecado personal, debe entenderse no como realidad pasiva de un momento celebrativo transitorio, sino como realidad activa llamada a ser vivida en la lucha cotidiana contra el pecado. En este momento no pretendemos explicar en detalle la doctrina del pecado original, sino sólo partir de la afirmación central, para poder apreciar los aspectos positivos y limitativos que lleva consigo en el caso del bautismo de niños[14].

14. Trataremos más adelante el tema, en relación con la necesidad del bautismo para la salvación.

1. Aspectos positivos

La teología sobre el pecado original ha sido durante mucho tiempo el argumento central de la iglesia católica para la defensa del bautismo de niños. Prescindiendo de las diversas explicaciones y discusiones sobre el pecado original, veamos cómo puede explicarse en relación con el bautismo de niños.

Según san Pablo, la historia está determinada por dos personajes: Adán y Cristo; por dos situaciones: pecado y gracia; por dos fuerzas: el mal y el bien. Así como la primera situación tiene su origen en Adán y su causa última en el Maligno, la segunda situación tiene su origen en Cristo y su causa última en el amor salvífico de Dios. Hay una diferencia fundamental: la situación que procede de Adán ha sido vencida definitivamente por la situación que procede de Cristo. En Cristo el bien y la vida han dicho su última palabra sobre el mal y la muerte, y a partir de él y en él la humanidad entera puede vencer el mal y la muerte (cf. Rom 5-8). Pero esto no significa que se haya suprimido ni el poder del mal, ni la fuerza del pecado, ni la amenaza de la muerte.

Todo hombre que viene a este mundo participa, por el hecho de su nacimiento, de la objetividad de estas dos situaciones, que se han «encarnado» y difundido en el mundo, y determinan la historia humana, desde la misma historia personal. Esta «participación objetiva» significa que el hombre está dentro de su ámbito de atracción, dentro de su círculo de influencia, como algo que le viene dado, por el hecho de ser hombre y participar de la condición humana. Por tener una naturaleza humana, el hombre participa solidaria y realmente de la «objetivación» histórica y estructural que los hombres han hecho de estas dos situaciones: la situación y tradición del mal, y la situación y tradición del bien. Por eso, aunque un recién nacido no tenga pecado personal, aunque no se haya comprometido todavía con la «tradición del mal», aunque aún no haya llegado a una «subjetivación» del poder del pecado, el hecho de haber nacido desde y en esta situación, así objetivada y convertida en realidad pecaminosa por los hombres, hace que él mismo participe, de alguna manera, de ese pecado. Diríamos que el «signo» de tal participación es la misma generación y nacimiento humanos.

Pero así como junto al «misterio de iniquidad» existe el «misterio de piedad», de igual modo junto a la participación objetiva en la situación del mal, existe la participación objetiva en la situación del bien. Esto quiere decir que el hombre, desde su nacimiento, se encuentra dentro del círculo de atracción del «misterio de pie-

dad», y al mismo tiempo participa de algún modo de la «objetivación» histórica y estructural que los hombres han hecho de la situación de bien. Sin embargo, esta participación es todavía anónima e indeterminada. Y aquí es donde debemos situar la acción salvadora que significa y realiza el bautismo.

En efecto, el bautismo será precisamente el signo que saque esta participación de su anonimato e indeterminación aparente, para orientarla explícitamente, por la intervención mediadora de la Iglesia, hacia una participación directa en la situación del bien, desde y a partir de su mismo centro y origen de sentido: el misterio de liberación pascual realizado en Cristo. Así, el sacramento del bautismo es, al mismo tiempo, el signo por el que se rompe nuestra participación en la situación objetiva del mal y el pecado, y somos liberados del reino de las tinieblas y del dominio del pecado, aunque todavía estemos dentro del círculo de su influencia y la situación de mal siga atrayéndonos.

El objetivo del bautismo es, por tanto, significar eficazmente y por la intervención graciosa de Dios, nuestra participación o traslado al reino (situación) del bien, purificar de los pecados personales y sustraer al bautizado (niño o adulto) del misterio de iniquidad y del dominio del pecado. En el bautismo de un niño no se da ciertamente la subjetivación de este significado (puesto que el niño es incapaz), pero sí se da su eficaz significación (sacramento) por la mediación y compromiso de la Iglesia. Y, en este sentido, hay que reconocer su gran riqueza de significación eficaz positiva: significa una gracia purificadora y justificadora que procede de aquel que venció el mal, el pecado y la muerte; una asociación mediada a la tradición del bien; un contar con la ayuda solidaria de la comunidad eclesial para la lucha contra el mal.

2. Aspectos limitativos

El perdón del pecado original (y personal, en el caso de adultos) en y por el sacramento del bautismo es un don absolutamente gratuito de Dios y un efecto de gracia plenamente positivo para el hombre. Pero este perdón dado, en el caso más referente del bautismo de adultos, es también un perdón personalmente acompañado de la conversión, voluntariamente querido por la fe, existencialmente comprometido desde la libertad. Y esto no sólo porque va acompañado de un rechazo personal del pecado (v. gr. cambio moral, renuncias, exorcismos...), sino también porque va unido a un compromiso de lucha permanente contra el pecado, contra el poder

del mal, contra el egoísmo, el odio y la injusticia que le amenazan personal y socialmente.

Ahora bien, en un niño se da sí el perdón gracioso del pecado original, el «traslado» por la acción eficaz del sacramento y la mediación eclesial, a la corriente y tradición del bien. Pero esto no es sino el primer paso justificador de un proceso de vida que, más pronto o más tarde, se verá confrontado con la opción personal por el bien o por el mal, por la gracia o por el pecado. El bautismo perdona y justifica también al niño, pero no lo inmuniza contra el mal, no arranca la «naturaleza concupiscente», no extrae del contexto social ni de la existencia en el mundo y con los demás. La lucha contra el pecado queda siempre abierta. Los demás deberán ayudarle, pero nadie podrá suplirle en su propia actitud de vida. En adelante a la Iglesia le queda una tarea: «Enseñar a nadar por las corrientes del bien a aquel que se atrevió a echar al agua». Y al bautizado le espera un compromiso: «Aceptar y empeñarse en aprender a nadar en aquellas corrientes de bien, para no verse arrastrado por las corrientes del mal».

Por lo tanto, el bautismo de niños realiza el aspecto positivo del perdón y la justificación graciosos, pero queda pendiente de desarrollar toda su fuerza de lucha contra el pecado, que sólo podrá realizarla después el propio bautizado, afrontando con la gracia las situaciones pecaminosas que la vida le presente.

d) *Perspectivà eclesiológica*

Llamamos así a aquella perspectiva que contempla el bautismo de los niños desde la mediación e incorporación a la Iglesia, con los diversos elementos que ya hemos explicado en otros momentos. Baste ahora indicar los aspectos que consideramos más positivos y los que creemos más limitativos.

1. Aspectos positivos

El bautismo de niños supone un ejercicio especial de la mediación maternal de la Iglesia, en cuanto que no es tanto una intervención precedente, cuanto una intervención consecuente. En el bautismo de adultos la «ecclesia mater» vive y realiza un proceso de generación prolongado (catecumenado), a través del cual el catecúmeno va creciendo hasta llegar al nuevo nacimiento bautismal

(neófito). En cambio en el bautismo de niños, la Iglesia comienza su mediación con el nuevo nacimiento del bautizado, y queda comprometida de forma especial en continuar su mediación generativa para el crecimiento, después del bautismo. Aunque se dé una mediación precedente respecto a los padres y padrinos, nunca se trata de una mediación personal respecto al bautizado: ésta tendrá que darse después necesariamente. Y aunque esta mediación también tenga que seguir dándose respecto a los adultos bautizados, nunca tendrá las mismas característica que respecto a los niños[15]. De cualquier modo, el hecho de que la Iglesia acoja al niño por el bautismo y se empeñe en una continuidad de mediación iniciadora para el «después» bautismal, no puede sino ser considerado como un elemento positivo, en cuanto garantizará el desarrollo de la gracia y la vida bautismal.

Además, el hecho de que por el bautismo el niño bautizado sea incorporado a la Iglesia y venga a ser miembro del cuerpo de Cristo, perteneciente al nuevo pueblo de Dios, es una gracia que muestra toda su positividad en el hecho de que viene a ser en adelante sujeto de los mismos derechos y deberes que todo fiel cristiano, partícipe de la fraternidad y de la misión de la misma Iglesia, solidario en la vida y el destino de los seguidores de Cristo... Por eso el bautismo, sea de un adulto o de un niño, hace crecer y edifica a la misma Iglesia.

2. Aspectos limitativos

Pero, junto a los aspectos positivos indicados, cabe señalar también algunos aspectos limitativos. El bautismo de un niño siempre es un reto de futuro para la misma Iglesia, siempre es una tarea pendiente para la comunidad eclesial. Así, la mediación eclesial precedente que se ejerce respecto a padres y padrinos es siempre una mediación que espera ser ejercida en el momento consecuente. Y la mediación comunitaria concomitante, que se manifiesta en la

15. Como es bien sabido, toda la tradición considera a los adultos recién bautizados como «niños recién nacidos» a los que hay que seguir alimentando de forma adecuada para que crezcan. Pero en ningún caso puede asimilarse esta situación a la de los niños. Así exclamaba san Agustín, lleno de entusiasmo, dirigiéndose a los neófitos: «Me dirijo a vosotros, niños recién nacidos, párvulos en Cristo, nueva prole de la Iglesia, gracia del Padre, fecundidad de la Madre, retoño santo, muchedumbre renovada, flor de nuestro honor y fruto de nuestro trabajo, mi gozo y mi corona, porque todos vosotros os halláis firmes en el Señor», *Sermo in octavo Paschae*, 1, 4: PL 46, 838.

misma celebración, es siempre una mediación expectante de cumplimiento en un futuro de relación comunitaria. Los bautizados son, en este caso, totalmente «recién nacidos», sin palabra y sin símbolos, sin fe y sin libertad, abandonados a los brazos de la comunidad familiar y parroquial, en camino hacia un crecimiento que les debe ser posibilitado por otros. Y, por eso mismo, siempre se corre el riesgo de que estos responsables no cumplan su misión, releguen su responsabilidad, y abandonen al sujeto a una aventura solitaria sin memoria del pasado.

Lo mismo cabe decir respecto a la incorporación a la Iglesia. No basta con que alguien haya sido hecho miembro de un cuerpo o de una nueva comunidad, sin él saberlo. Es preciso que llegue un momento en que él mismo acepte ser miembro de esa comunidad o ese pueblo. De la incorporación pasiva deberá pasarse a la pertenencia activa. Del dar, al recibir y aceptar. Y del aceptar al colaborar activamente, como responsables de algo que nos pertenece, y a lo que pertenecemos. Por el bautismo la Iglesia se entrega al niño, y el niño es entregado a la Iglesia. Pero esta mutua entrega queda pendiente de desarrollo, de una forma especial en el caso del bautismo de niños.

e) *Perspectiva iniciatoria*

Entendemos por perspectiva iniciatoria aquella que considera el bautismo, no como un sacramento separado, sino como el sacramento fundamental del conjunto de elementos, sacramentales y extrasacramentales que forman parte del proceso de la iniciación cristiana, entendido como un proceso unitario, referente, global.

1. Aspectos positivos

Es indudable que el bautismo de niños tiene de positivo, entre otras cosas, que abre el proceso de iniciación, que da el primer paso para el avance, que inaugura la vida cristiana. Más aún, el que este primer paso sea sacramental, está indicando que se confía a la iniciativa y a la gracia de Dios, y que se cuenta con ella para el crecimiento posterior. Y el que este acto sacramental suponga la intervención mediadora y comprometida de la Iglesia, que incorpora y se hace especialmente solidaria con los sujetos, también es algo positivo que garantiza el buen recorrido del camino. Esto será tanto más verdad, cuanto la mediación universal se concrete en una me-

diación familiar y comunitaria conscientes y responsables con la tarea «de futuro» que expresan y asumen por la misma celebración.

2. Aspectos limitativos

Ahora bien, el compromiso aceptado no es todavía la tarea realizada. Al primer paso deben seguir los demás, si se quiere llegar a la meta. Si de ningún bautismo puede decirse que es el final, mucho menos del bautismo de niños. Aquí se trata de una forma más radical de comienzo, no de final; de punto de partida, no de meta de llegada; de momento desencadenante, no de momento concluyente. Al bautismo de niños pertenece, de forma esencial y para su plena verdad, «el después». Un «después» que deberá incluir no sólo la celebración ritual de los otros sacramentos de iniciación (confirmación, primera eucaristía), sino también el proceso de conversión y de fe (bien sea catecumenado o catequesis permanente), la transformación de la vida al estilo del evangelio (cambio moral), y en armonía con la vida y las normas de pertenencia a la comunidad eclesial (normativa eclesial).

También en esto nos parece que el bautismo de niños tiene sus límites. No sólo porque se presenta como tarea especial de futuro, sino también porque es demasiada tarea, sin que sepamos si llegará a cumplirse por parte de la comunidad familiar y parroquial, y sin que podamos prever todavía cómo será la actitud y capacidad de respuesta del sujeto con el que nos comprometemos y al que comprometemos.

f) *Conclusión*

La conclusión de todo esto es que el bautismo de niños, teológicamente, tiene un gran valor y es positivo. Pero también tiene limitaciones y es interrogativo. En este sentido, no nos parece exagerado el que se califique al bautismo de niños como un «sacramento incompleto», «no acabado», «en espera de plenitud». Y lo es así porque, aún no estando ausente en alguna medida una fe personal, le falta la aceptación personal desde una fe libre, consciente y responsable, que es, en definitiva, la fe que pide la Iglesia para los sacramentos. Se trata, pues, de un sacramento abierto hacia el futuro, que exige en sí mismo otros pasos, otros medios, otro desarrollo personal y eclesial y, en una palabra, una continuidad en el proceso de la iniciación cristiana. Por eso mismo, se trata también de un sacramento «condicionado», como ningún otro, por su desarrollo en el futuro, para que realmente llegue a su plenitud.

Todo lo dicho podemos resumirlo en este cuadro de síntesis:

	ASP. POSITIVOS	ASP. LIMITATIVOS
Perspectiva antropológica	Asume la situación humana del nacimiento	Pero es una situación bi-valente
Perspectiva teológica	Expresa de forma especial la gratuidad	Pero no expresa la acogida personal
Perspectiva protológica	Expresa el perdón del pecado original	Pero no se asume lucha contra el pecado
Perspectiva eclesiológica	Nos hace miembros pasivos de la Iglesia	Pero no se asume la pertenencia activa
Perspectiva iniciatoria	Es comienzo desencadenante del proceso	Pero no puede asegurar que se realice

De todo ello se deduce, con total evidencia, el puesto y la importancia relevante que tienen la fe de los padres (familia) y la de la comunidad (parroquia). Sólo cuando existe esta fe son previsibles los medios para que el bautismo desemboque en la adhesión personal de fe. Es cierto que no deben exagerarse ni la fe de los padres ni la fe de una comunidad concreta, porque los medios de acceso a la fe pueden ser y son múltiples. Pero, sin ella, el bautismo de niños fácilmente se convierte en un rito vacío, en una semilla sin fruto.

3. *Cuestiones teológico-pastorales sobre el bautismo de niños*

La calificación del bautismo de niños como «sacramento especial» se justifica por los aspectos limitativos que hemos señalado, pero también por otras cuestiones teológico-pastorales afines, que destacan igualmente esta peculiaridad. Entre ellas, queremos fijarnos en tres: la relación del bautismo de niños con la libertad de bautizado, con la fe personal del sujeto, con la salvación eterna del individuo[16].

16. Cf. W. Molinski (ed.), *Diskussion um die Taufe*, München 1971; W. Kasper (ed.), *Christsein ohne Entscheidung, oder soll die Kirche Kinder taufen?*.

a) *Bautismo de niños, ¿don de gracia para la libertad?*

Hemos afirmado antes que el bautismo de niños expresa de modo privilegiado la gracia y la iniciativa divina. Pero, hemos de preguntarnos ahora: ¿Qué y cómo obra esta gracia en el propio niño bautizado, si en él no puede existir una acogida personal y una respuesta libre? ¿puede decirse que, en estas condiciones, el bautizado es ya necesaria y definitivamente un perfecto cristiano, para el resto de su vida? La dificultad no es nueva. A lo largo de la historia se ha planteado una y otra vez, y de forma especial en los momentos en que se ha exaltado la libertad del hombre, como sucede en nuestros días. El mismo concilio de Trento, refiriéndose a este tema, y saliendo al paso de algunas tesis protestantes, que hacían depender el valor total del bautismo de una ratificación posterior, afirmaba: «Si alguno dijere que a estos niños bautizados se les ha de preguntar, una vez que sean mayores, si quieren ratificar lo que cuando fueron bautizados prometieron en su nombre sus padrinos; y si respondieren que no quieren, hay que dejarlos a su propio juicio; y, entre tanto, no se les debe obligar con ninguna otra pena, sino apartarlos de la recepción de la eucaristía y de los otros sacramentos, hasta que se arrepientan, sea anatema»[17].

Ciertamente, el que alguien rechace su propio bautismo al venir a la consciencia, no quita el valor del bautismo en sí. Pero sí impide que el bautismo de su fruto, debido al rechazo de la propia persona. Y esto no puede no tener consecuencias tanto en la voluntad de someterse a las normas de la Iglesia, como en el ejercicio de sus «derechos y deberes» como fiel cristiano. Pensamos, por nuestra parte, que esta situación puede clarificarse desde las siguientes reflexiones:

La gracia como ofrecimiento permanente y actuante. La gracia que Dios ofrece, o Dios ofreciéndose como gracia, no es algo pasivo sino activo; actúa de modo transformante y eficaz en el niño. Se trata de una transformación que debemos calificar como interna, ontológica, radical, que afecta al propio ser. Pero también de una transformación inicial, dinámica y permanente, que mueve a una transformación vital y existencial. Y a la vez es una trasformación preventiva y dispositiva del sujeto mismo hacia un desarrollo posterior desde la libertad, hacia una apropiación consciente de dicha gracia por la fe y las obras. De este modo, la transformación ontológica no es una infusión automática de la fe, ni todavía una transformación plena, sino una transformación radical, fundamental e inicial, que posibilita y exige al mismo tiempo la transformación personal y ética para que aquella llegue a su plenitud de fruto y realización. Se trata de una gracia que de parte de Dios ya ha realizado su función como ofrecimiento gratuito y eficaz, pero que de parte del hombre sólo ha comenzado a realizar lo que puede y tiene que realizar, para llegar a su plena fructuosidad. Y esto sólo puede suceder cuando el bautizado acepta esta transformación y la manifiesta por la fe y las obras.

17. DS 1627.

La gracia como don en y para la libertad. Hemos dicho que la gracia de Dios obra y sella definitivamente, que Dios no retira sus dones ni se vuelve atrás. La Iglesia ha llamado a esta definitividad el «carácter bautismal»[18]. Un bautizado es, en la misma raíz de su ser, un «cristiano», un «poseído» por Cristo, un justificado de una vez para siempre, un incorporado germinalmente a la Iglesia. Pero, ¿debe decirse de un niño bautizado que, por el simple hecho de haber sido bautizado, es ya necesaria y definitivamente un perfecto cristiano? Pensamos que no. Su situación guardaría cierta semejanza con la del catecúmeno, a quien ya se le llama «christianus», pero que no llega a ser «fidelis» hasta que no recibe el bautismo. En el caso de los niños, el proceso se encuentra invertido: se es «fiel cristiano» por haber recibido el bautismo; pero no se ha llegado todavía a ser un perfecto «cristiano fiel», porque aún no ha podido adherirse a Cristo por la fe. Si es verdad que la salvación es una invitación y un ofrecimiento de Dios; si el bautismo es un don y una llamada a la libertad humana; si Dios ha respetado desde el principio esta libertad..., no es lógico que el ser cristiano se imponga como una realidad irreversible y para siempre, se quiera o no se quiera. No decimos que no esté justificado el bautismo de niños; ni que este bautismo no nos marque en la raíz de nuestro ser con el don de Dios en Cristo y el Espíritu, ni que el bautizado no esté radicalmente comprometido y moralmente obligado a aceptar este don salvífico en la comunión eclesial[19]. Lo que decimos

18. DS 781, 1999, 2566...

19. Nuestra afirmación no se opone a lo que afirma Trento en el texto citado de DS 1627. El concilio no pretende imponer una coacción externa, sino más bien una obligación o compromiso moral de aceptar y ayudar a aceptar el propio bautismo por todos los medios. Su lenguaje exige, naturalmente, una interpretación. Y esta interpretación nos la ofrece, sobre todo, el Vaticano II cuando afirma que nadie pude ser obligado o coaccionado a la aceptación de la fe cristiana:

es que un bautizado de niño, por el hecho de haber sido bautizado, es sólo un cristiano que comienza, no un «perfecto cristiano». Y este comienzo supone que, aunque su libertad ha quedado comprometida en la libertad de Dios por el bautismo, Dios no aniquila ni coacciona dicha libertad en el aceptar o rechazar posteriormente este bautismo. Por la Iglesia sabrá cuál es el verdadero sentido y compromiso de su libertad, pero sólo el sujeto puede apostar por este sentido y compromiso. No se es verdadero cristiano por imposición o coacción, sino por la respuesta en la libertad y la fe al don bautismal.

b) *¿Bautismo de niños en la fe, sin respuesta personal de fe?*

La relación que hemos estudiado entre bautismo de niños-libertad, es el mejor marco para la comprensión de la relación fe-bautismo de niños. Este tema ha estado ya presente en diversos momentos de nuestra exposición. Se trata ahora de profundizar el la cuestión, sacando todas las consecuencias. Lo haremos intentando responder a las siguientes cuestiones: Supuesto que existe un vínculo indisoluble entre fe y bautismo, ¿cómo aparece este vínculo en el caso del bautismo de niños? ¿qué quiere decirse cuando afirmamos que «los niños son bautizados en la fe de la Iglesia? ¿en qué medida puede la Iglesia responder por mí? Y, en caso de que la fe personal no se exija como aquello que precede o acompaña, sino como aquello que sigue al sacramento, ¿no habrá que considerar este bautismo más como comienzo que como término de una «historia de fe»?[20].

Bautizar en la fe de la Iglesia. La doctrina tradicional ha afirmado que los niños son bautizados «en la fe de la Iglesia», especialmente significada en la fe de aquellos que los representan. Sin

Declaración «Dignitatis Humanae», n. 2. Cf. D. Boureau, *El futuro del bautismo*, Barcelona 1973, 42-52; F. Reckinger, *Kinder taufen mit Bedacht*, Würzburg 1979, 239-254.

20. No es necesario que repitamos la historia de las controversias y discusiones al respecto. Sobre las controversias históricas: L. C. Didier, *Le baptême des enfants dans la Tradition de l'Eglise*, Tournai 1959; L. Villette, *Foi et sacrement* I. *Du Nouveau Testament à Saint Augustin*, Tournai 1959; II. *De Saint Thomas à Karl Barth*, Tournai 1964. Sobre las discusiones a partir de los años 1940: C. Floristán, *Controversias sobre el bautismo de niños*: Phase 55 (1970) 39-70; P. A. Liegé, *Le baptême des enfants dans le débat pastoral et théologique*: LMD 107 (1971) 7-28...

embargo, la fe personal de los padres, de los asistentes y del ministro no es absolutamente necesaria para la validez del bautismo, sino que basta la fe de la Iglesia madre, que es afirmada y proclamada en el sacramento y que pasará a ser la misma fe de los niños. El niño viene a participar de la conversión y la fe, por la recepción del sacramento que expresa y sella dicha conversión y fe[21]. «Bautizar en la fe de la Iglesia» debe entenderse en siguiente sentido:

—Negativamente: no significa negar la importancia y necesidad de la fe personal de los bautizados, ni defender dos caminos diversos de justificación bautismal: el de la fe personal y el de la fe de la Iglesia; ni siquiera suponer que no hay ninguna posibilidad de «personalización» de la fe en el bautismo de niños; ni mucho menos renunciar al puesto que dicha fe personal debe llegar a tener en un bautizado.

—Positivamente: significa que el bautismo es sacramento que expresa y realiza la fe de la propia Iglesia; que la fe del propio sujeto debe ser solidaria y homogénea con la fe de la Iglesia; que, en el caso del bautismo de niños, la Iglesia adelanta y ofrece su fe como garantía de la fe personal; que esto supone un suplir transitoriamente la fe del sujeto, y un prestar temporalmente su fe como si fuera la propia del bautizado; que la misma Iglesia ejerce esta función en el compromiso y la esperanza de que, con su ayuda, la fe eclesial prestada llegue a ser la fe personal asumida; que este acto de fe es el primer paso o eslabón de un proceso de fe, por el que el bautizado llegará a su plenitud cristiana[22].

¿Cómo puede la Iglesia responder por mí? Tanto desde la teología-eclesiología, como desde la psicología-sociología modernas, se ha intentado explicar esta cuestión, de forma comprensible y aceptable. La teología-eclesiología afirma y constata que la fe no es un acto individual o simplemente personal; es también un acto eclesial, en la medida en que se cree desde y por la solidaridad con la fe de los demás. Nadie cree en solitario. Se cree con los demás, y porque los demás hacen posible mi fe. Por eso se ha llamado con razón a la Iglesia «ecclesia mater», «madre de los creyentes», porque es

21. Cf. san Agustín, *Ep.* XCVIII, 9-10: PL 33, 363; *Sermo* CLXXVI, 2: PL 82, 950; *Ep.* XLVIII, 5: PL 33, 310... Cf. el *Ritual del bautismo de niños*, n. 8, donde se recuerda esta doctrina.

22. Cf. J. Lecuyer, *L'enfant est baptisé dans la foi de l'Eglise*: LMD 89 (1967) 21-37.

ella, a través de la comunidad concreta y de la «iglesia doméstica», la que nos engendra, nos da a luz y nos alimenta en la fe.

Por su parte, las ciencias humanas vienen a confirmar esta misma enseñanza desde su propia perspectiva. Es evidente que el hombre es un ser-con-los-demás. Su misma esencia tiene una estructura social, no sólo por su orientación hacia los demás, sino también por su determinación desde los demás. Los demás son para mí posibilidad de ser y determinación de mi ser. En gran medida se es lo que los demás (familia, ambiente, medios, sociedad...) hacen de uno mismo, lo que se recibe de los demás. Así como la comunidad cristiana es mi «útero eclesial», de igual modo la comunidad humana es mi «útero social» que me con-forma a través de los procesos de socialización, asimilación, integración, identificación...

Pues bien, si todo esto es cierto, se deriva una conclusión respecto al sentido del «ser bautizados en la fe de la Iglesia»: esta fe, no sólo es la fe eclesial, sino también, de algún modo, la fe personal. El niño, es verdad, no tiene una fe-disposición personal antecedente. Pero, desde el mismo momento en que es bautizado puede decirse que tiene una fe concomitante: es la fe que se expresa, proclama y realiza en el bautismo y que, en un normal proceso de engendramiento y crecimiento eclesial, llegará a ser su propia fe consecuente. El acto de bautizar en la fe de la Iglesia es el primer acto del engendrar la fe personal, que se transmitirá por la misma Iglesia. La fe eclesial es ya fe personal, en la medida en que esa misma fe está garantizada por el vivir y crecer dentro del seno de materno. No parece evidente que para hablar de «fe personal» sea necesario el presupuesto de la existencia de una decisión libre o la capacidad de una distinción de razón. Desde la psicoantropología y la metafísica de la infancia, así como desde la psicología, la teología y la eclesiología, parece posible hablar de una «fe personal», al menos en grado mínimo, en el momento en que dicha fe comienza a ser mi fe recibida, con la garantía o seguridad normal de que un día llegará a ser mi fe aceptada.

Este es precisamente el problema: ¿cuándo existe, en verdad, esta «garantía»? ¿la Iglesia que me bautiza y me engendra será de verdad «seno materno»? ¿puede hablarse de Iglesia engendrante en la fe, si no existe la «iglesia doméstica» de la fe? ¿en qué medida depende todo esto de la fe de los padres?[23].

23. El tema lo hemos tratado ampliamente en D. Borobio, *Sacramentos y familia*, especialmente 67-108. También: H. A. Zwergel, *Religiöse Erziehung und Entwiklung der Persönlichkeit*, Köln 1976. E. Pérez Landáburu, *La iniciación cristiana de los hijos en familia*: MisAb 1 (1991) 74-82

¿Cuál es la función de los padres? Tanto el aspecto personal como el aspecto eclesial de la fe dependen, en gran parte, de la fe familiar, y especialmente de la fe de los padres. La validez del bautismo no depende de la fe de los padres, ni de la fe del ministro. Pero la fe de los padres es decisiva en la fe de los hijos. Más aún, no faltan casos en los que la misma Iglesia ha permitido o negado el bautismo de niños, según la fe y las posibilidades de educación cristiana que ofrecían los padres[24]. La insistencia en la fe de los padres se ha hecho más intensa a partir del Vaticano II que, en rituales y documentos, apela una y otra vez su responsabilidad educativa, para «completar la verdad del sacramento»[25].

A la importancia que concede la Iglesia a esta función familiar, hay que añadir la importancia que le conceden las mismas ciencias humanas. La familia no sólo es el lugar de la primera socialización del niño, es también el «segundo seno materno» (A. Portmann), el lugar del segundo nacimiento socio-cultural (R. König). El niño recibe de sus padres, especialmente de su madre, no sólo la existencia física, sino también la existencia psíquica y espiritual. Los padres y el ámbito familiar son el mejor y más eficaz ámbito de educación religiosa y detransmisión de valores. Si los padres son verdaderamente creyentes y viven su fe, esta comienza a transmitirse al niño desde su primera infancia. La cristianidad de la vida se transmite con la misma vida. El niño aprende a creer, lo mismo que aprende a amar, por el hecho de participar de un ámbito de relación y de vida donde se cree y se ama[26].

Por todo ello la fe de los padres es la que hace posible que pueda hablarse de una cierta personalización de fe en el niño, al ser verdadera garantía de un desarrollo consecuente. En esto se manifiesta la «condición pedagógica» del bautismo: en que la fe de los padres es condición para una educación pedagógica de la fe de los hijos, hasta llegar a su autonomía.

Sin embargo, cada vez menos puede absolutizarse este principio, dada la pluralidad familiar y social, la historicidad de la misma persona creyente, la influencia y poder de arrastre del ambiente

24. Cf. R. cardenal Etchegaray, *La legislation de l'Eglise sur le baptême d'enfants de catholiques non pratiquants*: LMD 32 (1952) 90-117.

25. Cf. LG 11, 41; AA 11; GS 41; RB 3, 8, 9, 15, 44... CIC, can. 868; Congregación para la doctrina de la fe, *Instrucción sobre el bautismo de los niños*, Roma 1980.

26. Cf. K. Lehmann, *Das Verhältnis von Glaube und Sakrament in der katholischen Tauftheologie*, en W. Molinsky (ed.), *Diskussion um die Taufe*, 104-137; G. Pastor, *Familia y transmisión de valores*: MisAb 1 (1991) 23-31.

externo, de los medios de comunicación, del grupo. Por otro lado, hay un momento en que el sujeto se ve enfrentado con su misma decisión libre, y no debe olvidarse que el futuro de una decisión personal no puede ser controlado; que la apuesta por la fe, lo mismo que por la vida de los hijos, es un riesgo; que, en fin, la misma fe no sólo depende de los medios humanos... Y, con todo, no se puede negar que la fe de los padres es la condición fundamental para el desarrollo de la fe de los hijos.

La conclusión que se desprende es clara. La historia de la propia fe comienza a ser personal en la fe de la Iglesia por el bautismo, sólo si en el mismo bautismo hay una fe personal de los padres que garantiza la posterior personalización consciente y libre de la fe de los hijos. El verdadero lugar del bautismo de niños es el espacio de la fe de los padres, en el espacio universal de la fe de la Iglesia. Podrá estar más presente esta fe paterno-personal en el momento antecedente (= fe disposición), en el concomitante (= fe iluminación) o en el consecuente (= fe descubrimiento) al bautismo[27]. Pero siempre será necesaria, para que el sacramento llegue a su pleno y fructuoso desarrollo. Y, siendo tan decisiva la fe de los padres, no se debería bautizar a los hijos de padres no creyentes, que no garantizan ninguna educación cristiana, a no ser que por otros conductos (padrinos, comunidad...), hubiera garantías suficientes de una educación cristiana en la fe.

c) *¿Necesidad del bautismo para la salvación de los niños?*

La teología católica clásica ha enseñado que el bautismo es necesario para la salvación, tanto con necesidad «de medio» (porque depende de la misma naturaleza del objeto), como con necesidad «de precepto» (porque es una manifestación positiva de la voluntad de Dios). De cualquier modo, es evidente que el bautismo cristiano depende de la misma voluntad de Dios, que tiene su origen y fundamento en el mismo Cristo; y que viene ser un momento interno del ofrecimiento y acogida de la salvación en la Iglesia[28]. No aparece un comienzo cristiano explícito sin bautismo cristiano celebrado[29]. El nuevo testamento, sin embargo, no afirma expresamente

27. Cf. W. Kasper, *Glaube und Taufe*, 149-152.

28. Cf. F. Lakner, *Necessitas medii – necessitas praecepti*, en LThK VII, 863.

29. Cf. los textos analizados al hablar del bautismo en la Escritura: Mt 28, 29ss; Mc 16, 16; Hech 2, 38-41...

que el bautismo sea necesario para la salvación de los niños y para el perdón del pecado original. Esta doctrina será una explicitación posterior, debida sobre todo a san Agustín, y que será recogida por el concilio de Cartago, así como por el concilio de Trento[30]. ¿Cómo explicar la absoluta necesidad en este caso?

El bautismo como signo explícito de una participación en la situación de bien. Si, como hemos dicho anteriormente, el niño sólo sale del dominio del mal y se sitúa en el dominio del bien a través de un acto de la comunidad creyente que se concreta y expresa en el bautismo, entonces se comprende que este acto sea necesario (cf. san Pablo). En la medida en que el niño necesita ser liberado del poder del mal y ser acogido y determinado por la situación del bien, en esa medida es necesario el signo por el que tal acontecimiento se realiza. A esta necesidad se responde efectivamente con el bautismo.

Ahora bien, ¿quiere decir esto que los niños que no son bautizados están sometidos al dominio del mal, o que en ellos no tiene fuerza la situación del bien? Evidentemente, no. Un no bautizado participa también de la situación del bien y de la salvación. Y en la medida en que esta situación ha sido objetivada por la colaboración de la Iglesia, no se podría negar que participa incluso del bien de la misma Iglesia. Sin embargo, hay una diferencia respecto a los que han sido bautizados: mientras estos rompen, a través de un signo explícito realizado por los que los representan, con el poder del mal y del pecado, y son determinados explícitamente hacia el bien, en la comunidad de salvación; aquellos no lo hacen de esta forma explícita, aunque puedan hacerlo por medio de otros signos con idéntico significado (otros ritos religiosos). Si los primeros son acogidos y tomados a su cargo por la Iglesia, como comunidad que lucha por la situación del bien, y por los padres, como sujetos comprometidos con esta comunidad; los segundos no son acogidos en el mismo sentido. No es el simple papel de la «partida del bautismo» lo que los diferencia, sino lo que el mismo bautismo significa, como expresión y realización de una voluntad de cambio a la situación del bien, y como compromiso de la comunidad y de los padres.

¿Qué sucede con los niños que mueren sin bautismo? La cuestión fue planteada ya por san Agustín, quien decía que estos niños

30. *Concilio de Cartago*: DS 222; *Concilio de Trento*: DS 1514. Cf. DS 1226; CIC (1917) can. 373, 1; *Credo de Pablo VI*, n. 16, 18; RB 8...

sufren un estado de condenación y padecen una «poena mitissima» o ligerísima pena. Santo Tomás, por su parte, negaba que existiera esta pena, y afirmaba que ellos vivían en una especie de plenitud humana, de felicidad natural, que no puede calificarse de condenación. De aquí se llegará en la escolástica a la opinión sobre el «limbo», lugar donde estarían los muertos sin bautismo, y que por razón del pecado original que en ellos persiste se verían privados de la visión de Dios, aunque gozarían de una especie de felicidad natural[31].

Actualmente se considera poco fundada esta explicación, y no pocos autores defienden que no hay razón suficiente para negar a los niños muertos sin bautismo la salvación plena, la felicidad sobrenatural y la visión de Dios. Esta opinión no se opondría a la doctrina del concilio de Trento, que afirmaba que la justificación no puede tener lugar «sine lavacro regenerationis aut eius voto»[32]. Pues tal justificación sucedería precisamente en virtud de un «votum baptismi» existente, bien en los padres o en la misma Iglesia, bien en perspectiva de la muerte o en virtud de una especial iluminación de Dios en el momento de la muerte[33]. Sin detenernos a examinar las diversas opiniones al respecto, recogemos los argumentos que hoy suelen exponerse para defender la salvación de los niños muertos sin bautismo:

—Voluntad salvífica universal. Dios ha manifestado en Cristo su voluntad salvífica universal: quiere que todos los hombres se salven. Si los niños muertos sin bautismo de agua no pudieran alcanzar esta salvación en Cristo, habría que concluir que el pecado de Adán ha sido más fuerte que la misma redención de Cristo, lo cual no es aceptable según la enseñanza de Pablo (Rom 5, 20). Lo mismo que el niño, sin culpa suya y por el hecho de pertenecer a la familia humana, se vio privado de la gracia y participando en

31. Cf. DThC III, 368ss; V. Heris, *Le salut des enfants morts sans baptême*: LMD 10 (1947) 90-95. No nos detenemos ahora en el caso de los adultos, cuya doctrina ha quedado clara después del Vaticano II. Por ejemplo el Catecismo de la Iglesia católica afirma al respecto: «Todo hombre que, ignorando el evangelio de Cristo y su Iglesia, busca la verdad y hace la voluntad de Dios según él la conoce, puede ser salvado. Se puede suponer que semejantes personas habrían deseado explícitamente el bautismo si hubieran conocido su necesidad»: CAT 1260.

32. DS 1524.

33. Cf. W. A. van Roo, *Infants dying without Baptism*: Greg 35 (1954) 473; P. Galot, *La salvezza dei bambini senza battesimo*: CivCat (1 de mayo de 1971); F. Reckinger, *Kinder taufen – mit Bedacht*, 51-73.

el pecado original, así también el niño, por pertenecer a la familia conquistada por la sangre de Cristo, participa de su redención, en el grado mayor de eficacia que esta misma redención tiene sobre el pecado de Adán. Donde abunda el pecado, sobreabunda la gracia. La victoria de Cristo sobre el mal garantiza la salvación del inocente.

—Confianza en la misericordia divina. La lógica de la salvación y del amor de Dios lleva también a confiar en que este amor y la misericordia divinas, que llama a todos los hombres a participar de su vida, no puede querer la condenación de los niños muertos sin bautismo. La misma sensibilidad de pueblo de Dios se resiste como con cierta «repugnancia» a creer que Dios pueda actuar de esta manera. Este es el pensamiento que parece recoger también el Catecismo de la Iglesia católica cuando dice: «En cuanto a los niños muertos sin bautismo, la Iglesia sólo puede confiarlos a la misericordia divina, como hace en el rito de las exequias por ellos. En efecto, la gran misericordia de Dios que quiere que todos los hombres se salven (cf. 1 Tim 2, 4), y la ternura de Jesús con los niños que le hizo decir: 'Dejad que los niños se acerquen a mi, no se lo impidáis' (Mc 10, 14), nos permiten confiar en que haya un camino de salvación para los niños que mueren sin bautismo»[34].

—El «voto del bautismo» o «bautismo de deseo». Es una consecuencia de la voluntad salvífica universal de Dios. Pero es preciso hacer algunas distinciones para explicar el argumento. Un adulto puede hacer personalmente un acto explícito o implícito de bautismo de deseo. Pero un niño, sea o no hijo de creyentes, no puede hacer tal acto por sí mismo, sino que en todo caso deberán hacerlo otros por él. ¿Cómo sucede esto?

Si se trata de hijos de familias no cristianas, este acto puede tener lugar implícitamente por su voluntad de justicia, bien, amor; o bien puede suceder por la mediación de la Iglesia, en cuanto comunidad que objetiva el bien, y es mediadora de salvación universal, y explícitamente desea que dicha salvación llegue a todos. Estos niños participarían de la situación «objetiva» del bien que procede de Cristo, a través de la concreta «objetivación» que dicho bien tiene en la comunidad humana, y en la comunidad cristiana.

Si se trata de familias cristianas, el bautismo de deseo sucede con una mayor explicitud y significatividad, aunque todavía no se haya celebrado el sacramento. La solidaridad eclesial y la comu-

34. CAT 1261.

nión en la fe de la Iglesia de los propios padres, así como su participación en los medios sacramentales de salvación, manifiestan con claridad dos cosas: que los niños participan, a través de sus padres, del deseo del bautismo en la Iglesia; y que la Iglesia recibe, a través de los mismos padres éste deseo explícito o implícito de bautismo. El deseo de bautismo se extiende a todos los hombres, y con más razón a los hijos de bautizados. Hay, pues, razón suficiente para decir que los niños que mueren sin bautismo pueden salvarse por el bautismo de deseo, que por ellos desea la misma Iglesia, y de una u otra manera, los padres y la comunidad concreta.

Posibilidad de retraso del bautismo de los niños. Las razones que explicarían la salvación de los niños muertos sin bautismo no deben ser ni razón para dejar de bautizarlos, ni argumento para un retraso desconsiderado del bautismo.

Como es sabido, la praxis de bautizar a los niños sin dilación se extendió en la Iglesia, al menos desde el siglo IV. No obstante se impone poco a poco la costumbre de bautizarlos en las dos fechas pascuales por antonomasia: la pascua de resurrección, y la pascua de pentecostés. Fue el concilio de Florencia (1438) el que en su *Decreto para los jacobitas* determinó por primera vez el principio de bautizar a los niños cuanto antes: «Quamprimum conmode fieri potest»[35]. Aunque el concilio de Florencia entendía el «quamprimum» con cierta elasticidad, posteriormente se vino a una interpretación más rigurosa y estricta, como muestran no pocos escritos, y finalmente el antiguo Código de derecho canónico en su canon 770.

Aunque actualmente se ha superado tal estrechez, como aparece en las Orientaciones del «Ordo baptismi» cuando dice que «el bautismo debe celebrarse dentro de las primeras semanas siguientes al nacimiento del niño»[36]; sin embargo, las diversas intervenciones de la santa Sede no se muestran favorables a aquellas opciones pastorales que suponen un retraso normal de dicho bautismo a una edad en que los mismos niños puedan decidir libremente de su recepción. El mismo Catecismo de la Iglesia católica dice: «Por esto, es más apremiante aún la llamada de la Iglesia a no impedir que los niños pequeños vengan a Cristo por el don del bautismo»[37].

35. DS 1349.

36. RB 44c.

37. CAT 1261. Sobre otras intervenciones anteriores de la santa Sede: F. Reckinger, *Kinder taufen – mit Bedacht*, 127-138.

No obstante, teniendo en cuenta la misma tradición de la Iglesia y la situación actual, es difícil juzgar como erróneo, en todo caso, la opción de algunos padres de retrasar el bautismo de sus hijos. La intención o deseo de que se bauticen, y la transmisión de fe que se va realizando en la educación global del niño, permite afirmar que también ellos participan, de algún modo antecedente, de la salvación, por pertenecer a una familia cristiana (cf. 1 Cor 7, 14), por haber sido tomados a su cargo por la misma Iglesia, por su dinámica orientación hacia el bautismo de agua. Sería algo semejante a lo que sucede en el caso de los catecúmenos.

Pero será preciso distinguir dos situaciones: la de los padres creyentes, y la de los padres no creyentes, o religiosamente indiferentes. Si se trata de padres creyentes, lo más lógico y consecuente con su propia fe, con la educación que se verifica en el seno familiar, y con el sentido y valor del bautismo, es que el niño sea bautizado e incorporado visible y sacramentalmente a la Iglesia en el primer «tiempo» de su vida (sea unas semanas más pronto o más tarde, e incluso esperando a las fechas de la pascua). Naturalmente, esto exige no sólo que asuman su responsabilidad pedagógica-educativa cristiana, sino también que consideren este bautismo como el primer paso de un proceso consecuente de iniciación, que debe continuar hasta su compleción. Otra situación bien distinta es la que plantea el caso de los hijos de bautizados no creyentes, de agnósticos, de indiferentes religiosos… cuyo estado de vida no ofrece ninguna garantía de que vayan a educar de acuerdo con la fe a sus hijos ni de que vayan a procurar que éstos perseveren en un proceso de iniciación cristiana. En este caso, se puede cuestionar la misma «veritas sacramenti», porque no se dan las condiciones requeridas para su desarrollo, y la Iglesia, siendo consecuente con su propia doctrina bautismal, con su praxis histórica y con sus planteamientos actuales, se ve obligada a posibilitar una praxis de retraso del sacramento. No se trata, por tanto, de negar el sacramento, sino de diferirlo hasta un momento más oportuno[38].

38. Como veremos más tarde, ésta es la postura que adopta la Iglesia, según se afirma en el mismo CIC, can. 868; *Ritual del bautismo de niños*, n. 44. Cf. Phase 122 (1981) 157-158.

EL BAUTISMO: PASTORAL Y CELEBRACION DIVERSIFICADA

Si en los anteriores capítulos hemos visto la teología del bautismo y los interrogantes que esa misma teología plantea, ahora vamos a ver, por un lado, la praxis bautismal, las dificultades que dicha praxis plantea, y las posibilidades de renovación que ofrece, y por otro, estudiaremos la misma dinámica y posibilidades de una celebración digna y participada del sacramento del bautismo.

En nuestra exposición no pretendemos revisar todas las posibles pastorales existentes, ni absolutizar un determinado modelo de pastoral, ni considerar la pastoral del bautismo como el medio «mágico» de solución a los problemas iniciatorios de nuestros días. Partimos del convencimiento de que el bautismo es el primer paso de la iniciación; de que la cuestión decisiva no es cómo se renueva la pastoral del bautismo, sino cómo se renueva la iniciación cristiana global; de que lo verdaderamente importante no es cómo se celebra el bautismo, sino «cómo se hace un cristiano»[1].

1. *Vicisitudes de la pastoral del bautismo después del Vaticano II*

Antes de estudiar la pastoral del bautismo en la situación actual, conviene que nos detengamos brevemente en los antecedentes y directrices de esta pastoral, tal como nos las propone el mismo Ritual.

a) *Antecedentes de la pastoral bautismal*

La pastoral del bautismo vivió una importante conmoción e impulso con las discusiones que tuvieron lugar al respecto antes del

1. Este es el planteamiento desde el que escribíamos y abordábamos el tema pastoral en nuestro libro: *Proyecto de iniciación cristiana*, Bilbao 1980, 66ss.

Vaticano II. Estas discusiones se desarrollaron sobre todo en el área francesa, dando lugar a un documento de la Conferencia episcopal en el año 1963 sobre el bautismo de niños y la pastoral de los sacramentos[2].

Las discusiones y planteamientos influyeron en las orientaciones que emanarían del Vaticano II. Las líneas centrales de esa pastoral pueden sintetizarse en estos puntos: valoración de la fe; insistencia en la responsabilidad de los padres; llamada a la participación y a la tarea educativa de la comunidad; promoción de la pastoral del «retraso» del bautismo para que permita la preparación de los padres y padrinos; acento en la «pastoral du cheminement» en el antes y después...

b) *Modelo de pastoral propuesto por el Vaticano II*

El marco en que debe situarse esta pastoral es el de la renovación eclesiológica (LG) y litúrgica (SC) del mismo Vaticano II. El lugar donde se nos propone esta pastoral es el *Ritual del bautismo de niños* (RB), que debe ser contemplado a la luz del *Ritual del bautismo de adultos* (RICA). *Los ejes en que se apoya* esta pastoral son los siguientes[3]:

- Los sacramentos, y el bautismo en especial, son «sacramentos de la fe», y como tales deben ser celebrados (n. 3).
- La celebración del bautismo compromete a la comunidad entera y, en especial, a los padres de los bautizados (n. 11-14).
- La preparación del bautismo viene exigida por la misma celebración, y se dirige sobre todo a los padres (n. 15).
- El bautismo puede retrasarse el tiempo suficiente para que tenga lugar esta preparación de los padres, sin distinción alguna entre practicantes, creyentes o no creyentes (n. 44).
- Debe distinguirse entre el anuncio y la acogida, que puede ser antes del nacimiento, y la admisión al bautismo (n. 44b).

2. Cf. *Commentaire du document épiscopal «La pastorale du baptême des petits enfants»: Guide de réflexión et de travail*, ed. CNPL-CNER, Neuilly-sur Seine 1966. Para un amplio comentario: P. Gerbé, *Ils demandent le baptême pour leur enfant*, Paris 1966; A. Turck, *La pastorale du baptême des petits enfants après une année d'expérience*: ParLit 49 (1967) 429-431; A. P. Liegé, *Le baptême des enfants dans le débat pastoral et théologique*: LMD 107 (171) 7-28; L. Ligier, *Le baptême des petits enfants*: Greg 57 (1976) 613-657...

3. Nos referimos sobre todo al RB. Citamos los números en el texto entre paréntesis.

- El objetivo del retraso del bautismo es crear un espacio apto para suscitar, alimentar y renovar la fe y la responsabilidad de los padres y padrinos y preparar dignamente la celebración (n. 15a, 3).
- La máxima responsabilidad se coloca no en los padrinos, sino en los propios padres del niño, a quienes se les exige la fe y el compromiso de la educación en la fe de sus hijos (n. 9, 15b, 44d).
- El bautismo se entiende no como un acto «puntual» pasajero, sino como una celebración que se sitúa en un proceso, y que de algún modo comienza con la preparación, alcanza su momento culminante en el acto ritual, y se continúa en el crecimiento en la fe y la plenificación por los otros elementos sacramentales y no sacramentales de la iniciación (n. 9, 10, 13, 15e; cf. los otros rituales).

En cuanto a *las normas pastorales u orientaciones prácticas* por las que se ordena esta pastoral, deben señalarse:

- El encuentro personal con el sacerdote, o incluso con otra persona capacitada (ministro laico), de manera que se pueda dialogar sobre la situación personal de los padres, sus motivaciones y su vida de fe, la importancia del bautismo y sus implicaciones. Este encuentro puede tener lugar en diversos lugares: el despacho, la casa familiar o parroquial... (n. 15a, 57).
- Los encuentros comunitarios, allí donde sea posible y según el número que convenga o reclamen las circunstancias, de modo que los padres y padrinos puedan reflexionar sobre su fe y su vida cristiana, su propio bautismo y el de sus hijos, sus responsabilidades y su participación. Estos encuentros pueden organizarse interparroquialmente (n. 15a, 58).
- La petición formal del bautismo, que tiene lugar como conclusión de la preparación prebautismal e implica el compromiso de los padres para cumplir las exigencias del bautismo y educar a sus hijos en la fe, ya que se ha de evitar el bautizar sin una garantía suficiente de educación cristiana del niño (n. 59, 60).

Estas orientaciones prácticas indican los hitos más importantes de la estructura de la pastoral del bautismo, que se compondría de estas *secuencias:*

Acogida pastoral. No burocrática, que dialogue sobre vida y de fe, disposiciones...

Encuentro(s) personal(es). Uno o varios, que profundicen en las actitudes y motivos...

Encuentros comunitarios. El número debe concretarse según las circunstancias. Pero lo más importante es la calidad, el contenido, el diálogo, la participación...

Discernimiento. Momento de revisión de actitudes, de decisión por el bautismo, de petición formal, de aceptación de responsabilidades.

Preparación inmediata. Momento dedicado sobre todo a la catequesis mistagógica, el conocimiento de los símbolos del bautismo, la preparación y participación en la celebración, la oración...

Celebración participada. Con una actitud activa y gozosa, agradecida a Dios y abierta a la participación de la comunidad.

Continuidad. Que realice un seguimiento de los padres y utilice una pastoral familiar adecuada, que no abandone a los padres en su tarea educativa e iniciadora, sino que les ofrezca las ayudas necesarias para su cumplimiento.

c) *Valoración y recepción de la pastoral del bautismo*

Como puede apreciarse, esta pastoral mantiene las secuencias fundamentales de proceso catecumenal y bien aplicada puede dar sus frutos y cumplir sus objetivos. En ella no sólo se pueden distinguir diversas etapas, sino que también se posibilita la realización de las diversas dimensiones del proceso: educación de la fe de los padres por la catequesis (= dimensión doctrinal), cambio de actitud y de comportamiento (= dimensión moral), oración y celebración (= dimensión litúrgica). De este modo, la acción de Dios, la mediación de la Iglesia y de la comunidad, y la respuesta o participación personal pueden encontrar su lugar adecuado. Pero todo depende, naturalmente, de la verdad con que se conduzca dicho proceso y de las disposiciones subjetivas de los que desean seguirlo.

Por otro lado, la pastoral propuesta evita los diversos radicalismos (bautismo para todos-bautismo para pocos, indiscriminada aceptación-negación radical), optando por una vía media que puede resumirse en los siguientes términos: ni celebración indiscriminada del sacramento ni negación radical del mismo, sino evangelización, catequesis, preparación necesaria, de modo que se despierte, se alimente, se eduque o se renueve la fe de los responsables y de la comunidad entera, y el bautismo sea dignamente celebrado.

Ahora bien, ¿cómo se ha recibido por parte de los pastores y de las comunidades esta pastoral? Nos parece que, después de una época de cierta euforia y buena acogida de esta pastoral (hasta 1975), se cayó en una cierta desilusión y abandono (hasta 1985), y actualmente se adopta una notable indiferencia o acomodamiento a la inevitable situación (hasta 1995). Aunque tales cambios en la recepción y aplicación no pueden generalizarse, sí pueden explicarse si tenemos en cuenta las dificultades que fueron surgiendo: ¿Qué se consigue, en verdad, con uno o dos encuentros, y una o tres reuniones preparatorias con los padres, en las que ni siquiera participan todos? ¿cómo juzgar y discernir sobre su fe y sus «garantías» de educación en la fe? ¿qué hacer con aquellos que quieren por todos los medios el bautismo de sus hijos, pero no quieren comprometerse con su educación en la fe, porque ellos mismos no la tienen? ¿no nos vemos obligados, bautizar en cualquier caso para evitar situaciones desagradables o por no existir una criteriología pastoral mínima y coordinada entre los pastores? ¿no siguen comportándose los padres igual antes que después del bautismo? Y, en definitiva, ¿no son los propios bautizados los que en su día tendrán que hacer su opción de fe y de vida cristiana?...

Una cosa es clara, sin embargo: una gran mayoría de sacerdotes acepta hoy una pastoral de bautismo sin verdadera ilusión, sin convencimiento de su eficacia, como algo que inevitablemente hay que hacer, pero de lo que no se cuida mucho cómo se hace. Y la razón más profunda radica en que se está convencido de que la pastoral del bautismo de niños no es la solución ni al problema de «cómo se hace un cristiano» ni a la cuestión de «cómo se renueva una comunidad». Al fin y al cabo, lo que decide del futuro cristiano de una persona bautizada es su propia actitud y opción personal. A ellos deben dirigirse todos los esfuerzos pastorales posteriores. La «batalla del bautismo de niños» ha sido considerada por muchos como una «batalla perdida». Son tales sus condicionamientos, tal su arraigo en la mentalidad del pueblo, que lo convierten en un «condicionado necesario». Por eso, los esfuerzos pastorales se han desplazado a otros momentos y situaciones sacramentales que no aparecen tan condicionados. Hoy se sigue bautizando a los niños, pero en muchos casos más por respeto a la tradición, que por autenticidad evangélica.

2. *La pastoral del bautismo en una sociedad secularizada*

El bautismo y la misma fe bautismal han sufrido y están sufriendo el impacto de un mundo secularizado que con su visión inmanentista de la realidad y sus cambiantes configuraciones estructurales (de orden cultural, social, político, económico, religioso, familiar...), está conduciendo no sólo a nuevas formas bautismales, sino también a nuevas concepciones de fe y a nueva sensibilidad práctica, personal y comunitaria.

Esta situación plantea nuevas cuestiones al bautismo: ¿es capaz el hombre de hoy de entender la fe y celebración del bautismo lo mismo que ayer? ¿no debería la Iglesia diversificar más y mejor su «oferta» bautismal, según una variedad de procesos iniciáticos? ¿es posible salvar la unidad de fe desde la diversidad de praxis bautismal o de «bautismos» dentro de la Iglesia? ¿en qué condiciones subjetivas y comunitarias celebrar el bautismo de niños para que no se traicione su identidad y verdad, sino que se «garantice» su pleno desarrollo?[4].

Para constatar el «cambio bautismal»[5] que se ha verificado, sobre todo después del concilio Vaticano II, podemos proceder analizando sucesivamente los diversos fenómenos que se presentan.

a) *Del bautismo «por temor» al bautismo «por amor»*

Nos parece que para señalar el cambio de que hablamos es posible distinguir entre el «bautismo por temor» más indicativo de otros tiempos, y el «bautismo por amor», más extensivo en nuestros días[6]. Si aquel indica una motivación más generalizada de temor de Dios, de condenación eterna, de marginación comunitaria, de infracción de la norma establecida, de contradicción con una cierta creencia religiosa..., éste señala más una motivación generalizada de confianza en el amor de Dios, de esperanza en la salvación del inocente, de acogida respetuosa por parte de la comunidad creyente, de libertad en la elección de las diversas posibilidades bautismales existentes[7].

4. Cf. D. Borobio, *Bautismo de niños y confirmación. Problemas teológico-pastorales*, Madrid 1987; R. M. Roberge, *Un tournant dans la pastorale du baptême* I-II: Lavel Théologique et Philosophique 31 (1975) 227-238 y 33 (1977) 3-32 (traducido y resumido en Selecciones de Teología 69 [1979] 15-32: *Un giro en la pastoral del bautismo*).

5. Este cambio o «giro bautismal» ya fue señalado hace tiempo por diversos autores. Cf. R. M. Roberge, *Un tournant dans la pastorale du baptême*. En los últimos años, este «giro» se ha manifestado con variantes diversas, según lugares y comunidades.

6. Sobre la importancia de la religiosidad popular bautismal, cf. D. Borobio, *Los cuatro sacramentos de la religiosidad popular. Una crítica*: Conc 132 (1978) 249-266; Id., *Lo religioso en el nacimiento de los hijos ayer y hoy*, en Id., (ed.), *Nacimiento de los hijos y familia*, Salamanca 1991, 53-70; J. Scharfenberg, *Psychoanalytische Randbemerkungen zur Taufe*: ThQ 154 (1974) 3-9.

7. Cf. D. Borobio, *Bautismo de niños y confirmación. Problemas teológico-pastorales*, 13-18.

b) *Del escándalo por el rechazo de los fieles a la insatisfacción por parte de los pastores*

Si en los años 1950-1970 la resistencia o rechazo de algunos padres a bautizar a sus hijos escandalizaba a no pocos pastores, en los últimos años tal escándalo ha desaparecido. Más aún, hay que constatar cómo «muchos responsables de la pastoral sacramental, hoy por hoy mayoritariamente el clero, albergan una profunda insatisfacción al verse obligados a hacer lo que creen no deberían hacer por inauténtico. Se tiene la sensación, no carente de fundamento objetivo, de ser utilizados por quienes piden los sacramentos con la convicción de que el clero es mero administrador de cosas sagradas a las que se tiene derecho, como cualquier ciudadano tiene derecho a los servicios de la administración pública... No son pocos los que han tenido una dolorosa sensación de soledad a la hora de tomar decisiones impopulares y poco o nada apoyadas... De ahí resulta una tensión desagradable entre tal modo de proceder y la actitud de evangelización misionera que afirmamos hay que tener, así como de la responsabilidad ministerial que nos corresponde de garantizar la 'veritas sacramenti'. Verse obligado a celebrar con quienes no se vive, ni se comparte, ni se verifica la fe cristiana, o conduce a una situación espiritual y pastoralmente esquizofrénica, o, lo que es quizás más peligroso para el ministerio ordenado, lleva a la insensibilidad del funcionario religioso»[8].

c) *Del bautismo «uniforme» al bautismo «pluriforme»*

Es indudable que hasta la aparición del RICA (1972), el bautismo de referencia fundamental, para la inmensa mayoría de los sacerdotes y fieles, era el bautismo de niños. Este era de hecho el único bautismo enseñado, conocido y vivido. Después del Vaticano II no sólo se han multiplicado los «casos bautismales especiales», sino que también se ha diversificado la misma celebración del bautismo y los procesos de iniciación cristiana, debido en parte a las diversas «situaciones bautismales» y en parte a los distintos modelos o estructuras de iniciación que desean recuperar el proceso catecumenal.

En cuanto a los *«casos bautismales especiales»*, podemos señalar descriptivamente los siguientes:

8. Reflexión-informe de un grupo de sacerdotes sobre *Práctica sacramental actual y plan diocesano de evangelización*, Bilbao 1992, 22-23.

—El bautismo de hijos de madres solteras, voluntarias o involuntarias, que habiendo tenido un hijo lo llevan a bautizar, bien por propia voluntad personal, bien por instancia parental, especialmente de las abuelas.

—El bautismo de hijos de padres divorciados que han vuelto a casarse y, habiendo tenido familia con la nueva esposa(o), aun siendo conscientes de su situación irregular, se mantienen en la fe y desean bautizar a sus hijos.

—El bautismo de hijos de padres separados, que aun habiendo sido engendrados o habiendo nacido antes de la separación, sin embargo son llevados a bautizar después de que ésta ha sucedido.

—El bautismo de hijos de matrimonios mixtos que deciden bautizar a sus hijos por la Iglesia católica, aun adoptando una actitud de respeto a la libertad religiosa del hijo, una vez llegado al uso de la razón y la conciencia.

—El bautismo de hijos de casados civilmente que, sin embargo, mantienen una fe (aunque no consecuente) y deciden pedir el bautismo de sus hijos, comprometiéndose incluso a educarlos en la fe, o bien delegando en otros esta tarea.

—El bautismo de hijos de padres que viven en «libre unión», y por tanto sin haberse casado ni por la Iglesia ni por lo civil, pero que por diversas razones desean y piden el bautismo de los hijos nacidos en esa situación.

—El bautismo de hijos de increyentes (ateos, agnósticos) que, aun habiendo perdido la fe o aun habiéndose alejado de la Iglesia por diversas razones, prefieren que sus hijos sean bautizados; o que, habiéndolo aplazado para una edad posterior, apoyan la petición ya personal (edad escolar) de sus hijos.

Es evidente que estos «casos bautismales» son especiales, y en comparación con los que bautizan a sus hijos en situación normal, son relativamente pocos. Sin embargo, y aún no disponiendo de datos estadísticos precisos, puede decirse que se trata hoy de un número creciente que debe ser considerado por su importancia real y su incidencia concreta en la misma comunidad cristiana. En principio, cabe afirmar que la Iglesia debería ofrecer unos «criterios orientadores» para el discernimiento de estas situaciones, ya que a veces están muy lejos de ofrecer una seria garantía de crecimiento en la fe del bautizado, otras veces están condicionados por una cierta presión de la familia (abuelas, parientes) o incluso de uno de los cónyuges, otras plantean las limitaciones propias de «familias monoparentales» sin referencia al modelo educativo de fe del cónyuge ausente, y todas ellas en fin reclaman una atención y un seguimiento especial. No basta la libertad de bautizar, es preciso actuar en el orden de la plena verdad del bautismo. Y esto no parece claro en la mayoría de estas situaciones.

Respecto a la diversidad de bautismos o pluralización de procesos iniciáticos, siguiendo las mismas orientaciones de la Iglesia en sus Rituales, hay que recordar que, además del bautismo de niños[9], existe el bautismo de adultos o iniciación cristiana de adultos[10], el bautismo que podemos llamar «diferido» para los que los difieren a partir del uso de razón[11], y el bautismo de niños «en edad escolar» para quienes lo celebran justamente en el tiempo del catecismo o la escolaridad[12].

Pero, ¿qué supone en verdad este fenómeno de la pluralización bautismal? ¿cómo salvar la unidad bautismal en esta pluralidad de bautismos? ¿en qué medida supone esto una recuperación del catecumenado como elemento integrante y constitutivo de la iniciación cristiana?[13].

3. *Catecumenado – fe – bautismo*

Para responder a las cuestiones planteadas, vamos a ir recorriendo cada uno de los bautismos señalados para ver en qué medida posibilitan y realizan cada uno de ellos las condiciones de plenitud bautismal, y por tanto de iniciación plena, teniendo como término comparativo los restantes.

9. RB (1970).
10. RICA (1974).
11. CIC can. 868; Congregación para la doctrina de la fe, *Instrucción sobre el bautismo de los niños*, Roma 1980; *Ritual del bautismo de niños*, n. 44. Cf. Phase 122 (1981) 157-158.
12. Ritual en aplicación a la situación prevista por el RICA, cap. V: *Ritual de la iniciación de los niños en edad catequética*, n. 306-313. Un Ritual para esta situación fue utilizado «ad experimentum» en Francia en 1970: *Rituel de l'initiation chrétienne des enfants en âge de catéchisme*. En 1973 fue mejorado y apareció bajo el título *Rituel du baptême des enfants en âge de scolarité*, y es aprobado por la Congregación para los sacramentos y el culto divino el 18 de enero de 1977, con la indicación: «Ce rituel est normalement destiné aux enfants entre 7-12 ans».
13. Cf. H. Bourgeois, *L'initiation chrétienne et ses sacrements*, Paris 1982, 112ss.

a) *El bautismo de niños*

Nadie puede negar la importancia y valor de esta praxis multisecular[14]. Pero nadie puede exaltarla como la única praxis de referencia, tal como hemos visto ya en otros momentos[15].

Esto quiere decir sencillamente que el bautismo de niños, siendo lícito, válido y deseable, es preciso «relativizarlo» en orden a los otros elementos, sacramentales (confirmación-eucaristía) o no sacramentales (catecumenado, catequesis, experiencia comunitaria), que lo conduzcan a su plenitud. El problema no es «bautismo de niños sí – bautismo de niños no», sino «bautismo de niños en solitario – bautismo de niños dentro del proceso integral de iniciación cristiana». Puesto que el bautismo de niños es el principio, no el fin, de la iniciación, debe considerarse como principio desencadenante y exigitivo de continuidad iniciadora. Su verdad plena dependerá más de lo que sigue que de lo que precede. Por desgracia, creemos que en la Iglesia actual no existe un verdadero «proyecto» o «sistema» iniciático que, teniendo en cuenta este punto de partida del bautismo de los niños así como los elementos integrantes del mismo según su doctrina y tradición, ofrezca unas mediaciones realistas, coherentes, integrantes y dinámicas para conducirlo a su plenitud[16].

Al recordar estos aspectos, no queremos decir que no deba «tomarse en serio» la pastoral del bautismo de niños. Muy al contrario, pensamos que, en cuanto primer paso de la iniciación y fundamento del edificio iniciático, debe de prepararse con el máximo esmero y atención pastoral. Para ello serían necesarios los siguientes aspectos:

—Insertar la pastoral del bautismo de niños dentro de un «proyecto» o plan integral de iniciación cristiana que valore los diversos elementos que lo constituyen.

—Tender hacia una pastoral de preparación que promueva una dinámica de «proceso catecumenal» para los padres, puesto que se demuestra que una o dos o tres reuniones sólo sirven para suscitar alguna inquietud y preparar mínimamente la celebración. Nos

14. Cf. Ch. Didier, *Faut-il baptiser les enfants? La reponse de la tradition*, Paris 1967.

15. Cf. cuanto hemos dicho al hablar del «Bautismo como sacramento especial». Cf. D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana*, 33-99.

16. Cf. D. Borobio, *Bautismo y confirmación*, 49-55; A. Vela, *Reiniciación cristiana*, Estella 1986; Varios, *Iniziazione cristiana problema della Chiesa oggi*, Bologna 1971; H. Bourgeois, *Théologie catéchuménale*, Paris 1991.

parece que la recuperación de la Cuaresma y la misma cincuentena pascual como tiempos de preparación «catecumenal», que culminan en pascua o pentecostés, tendría grandes ventajas[17].

—Partir de una voluntad positiva de coordinación, basada en una «criteriología pastoral mínima» y en una normativa comúnmente aceptada que ayude a mantener la identidad de la misma pastoral a la vez que a aplicarla a las circunstancias sin falsificación.

—Preparar a los laicos que puedan hacerse responsables o colaborar en esta pastoral (acogida, encuentros personales y comunitarios, celebraciones...), de manera que sean capaces de cumplir con su función, prestando un verdadero servicio o ministerio eclesial: catequistas, responsables diversos de esta pastoral...

—Autentificar la dinámica o proceso de preparación, no sólo distinguiendo en lo posible las diversas etapas, sino también eligiendo y transmitiendo bien los diversos contenidos, promoviendo la participación, suscitando la experiencia y la oración, relacionando con la comunidad y estimulando a una vida consecuente con la fe y el bautismo.

—Finalmente, creemos necesario que se tengan criterios claros para el discernimiento de las diversas situaciones de vida y fe, sobre cuándo se acepta al bautismo o se invita a retrasarlo para otro momento; y que se acepten como buenas las diversas posibilidades de bautismo, sin creer que la única meta a defender es el bautismo de niños. Supone que el obispo y la diócesis actúan de modo coordinado al respecto, remitiendo los casos conflictivos a la persona o comisión competente, que decidiría.

b) *El bautismo o iniciación cristiana de adultos*

Es aquel bautismo o iniciación destinada a los «adultos, que al oír el anuncio del misterio de Cristo y bajo la acción del Espíritu santo en sus corazones, consciente y libremente buscan al Dios vivo y emprenden el camino de la fe y de la conversión[18].

17. Recuérdese que éstas fueron las dos fechas por antonomasia del bautismo durante muchos siglos. La recuperación tanto del «catecumenado para padres», como de estas fechas bautismales ha sido propuesta por diversos autores: A. Aubry, *Le baptême des enfants d'incroyants*: ParMis 7 (1964) 136-139; P. Tena, *Para institucionalizar la pastoral del bautismo*: Phase 94 (1976) 295-305.

18. RICA 1, 2. Cf. 19. RICA 295-305. Cf. J. A. Vela, *Reiniciación cristiana*; L. Bertelli, *La iniciación cristiana hoy en América Latina. Problemáticas, desafíos y perspectivas*: Teología 2 (1989) 75-101, aquí 89-90.

Esta iniciación creemos que es realmente el «paradigma de toda iniciación cristiana», y por tanto el modelo referente hacia el cual tienen que mirar todas las otras iniciaciones para discernir de su verdad o su limitación[19].

La cuestión es ahora ver cuál es la aplicación de la iniciación cristiana de adultos y cómo hacer para que, dada su importancia, sea eficaz en las comunidades. Proponemos algunas posibilidades de aplicación:

—En primer lugar, es evidente que deberá aplicarse al caso de adultos que se convierten y piden ser iniciados en la fe cristiana. Es la situación propia a la que está destinado el Ritual. En los últimos años se ha dado un doble fenómeno al respecto: por un lado, en Europa occidental, debido al impacto de la secularización (secularismo), hay no pocos adultos que estarían en tal situación, pero que se declaran agnósticos, ateos o indiferentes a todo proceso de iniciación cristiana, aunque en algunos lugares siguen existiendo grupos de catecumenado. Por otro lado, en la Europa del este y en otras zonas del mundo como África o la India, se multiplican los casos de personas adultas que desean convertirse al cristianismo y recibir el bautismo. Sin embargo, como observa G. Routhier, en muchos casos «el catecumenado existe más sobre el papel que en la realidad», porque no se ponen en práctica los elementos de que se compone, porque no tiene una imagen pública, porque no va acompañado de la preparación real que requiere, etc.[20]

—Otra aplicación importante que puede tener la iniciación de adultos es la que ofrece el mismo Ritual, en el cap. IV: «Preparación para la confirmación y la eucaristía de los adultos bautizados en la primera infancia, y que no han recibido catequesis». Un desarrollo y aplicación coherente supondría que se siguen las diversas etapas catecumenales para culminar en los sacramentos de la confirmación y la primera eucaristía, implicando a su vez la renovación del mismo bautismo.

19. Cf. P. de Clerck, *Un seul baptême? Le baptême des adultes et celui des petits enfants*: LMD 185 (1991) 7-33; A. de Halleux, *Orthodoxie et catolicisme. Un seul baptême?*: RTLv 11 (1980) 416-452; D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana*, 127-133.

20. Cf. G. Routhier, *Le catéchuménat: indice du changement social et ecclésial. L'exemple du Québec*: LumVit 1(1994) 69-92, donde dice, entre otras cosas al respecto: «Tous les adultes qui demandent le baptême ne suivent pas les démarches progressives suggerées par le rituel. Il en va de même pour le baptêmes en âge de scolarité. Les mailles du filet sont si lâches qu'elles laissent passer bien des demandes» (p. 82).

—A esto habría que añadir la situación de aquellos que, por necesidad o circunstancias, reciben el bautismo y la primera eucaristía, pero todavía no han recibido la confirmación, que se propone para una edad más avanzada. Esta situación, sugerida en el mismo RICA para el caso de adultos[21], cabe hacerla extensiva al caso de los niños, que fueron bautizados e hicieron la primera eucaristía en su día, pero todavía no serán confirmados hasta llegar a la adolescencia o juventud. El retraso de la confirmación, praxis hoy comúnmente seguida en las iglesias occidentales, y apoyada en la posibilidad que abre el mismo ritual de la confirmación[22], estaría también pidiendo que se recupera el catecumenado con sus etapas y su dinamismo, para esta situación. Es la propuesta que haremos al presentar como conclusión un «proyecto de inicación cristiana».

—Finalmente, otra situación en la que debe aplicarse el proceso catecumenal del RICA es aquella de adultos ya bautizados, confirmados y eucaristizados que, en un momento de su vida, desean renovar su fe y su bautismo, y aceptan seguir lo que llamamos un «catecumando de adultos» o bien un «neocatecumenado»[23]. Aunque en este caso se acentúa la «analogía catecumenal» respecto al paradigma del RICA, sin embargo se puede seguir el proceso o camino con todas sus etapas y la mayoría de los ritos que van jalonando el proceso.

Por tanto, podemos decir que la pastoral del bautismo de adultos o RICA es una pastoral extensiva a otras situaciones, que supone la aceptación de un talante o estilo catecumenal en la Iglesia como el medio más original y eficaz para una iniciación o reiniciación cristiana.

c) *El bautismo que difiere o «diferido»*

Es el bautismo que se retrasa o difiere a edad más avanzada, generalmente a partir del uso de razón de los niños, y se justifica

21. RICA 56: «En algunos casos, la confirmación puede retrasarse hasta el fin del tiempo de la mistagogia, por ejemplo hasta el domingo de pentecostés». Cf. RICA 34, 44, 46, 56, 237, 304.

22. RC 11. Trataremos ampliamente este punto al estudiar la confirmación.

23. Cf. D. Borobio, *Catecumenado*; C. Floristán, *Para comprender el catecumenado*; G. Zevini, *Experiencias de iniciación cristiana de adultos en las comunidades neocatecumenales*: Conc 142 (1979) 248ss. Cf. abundante bibliografía en el capítulo dedicado al catecumenado.

por las «garantías insuficientes» o por la imposibilidad de «esperanza fundada» de crecimiento en la fe que ofrecen los padres en el momento del nacimiento de su hijo y que supone por parte de la comunidad un acompañamiento pastoral de los padres a la conversión, el crecimiento en la fe y la opción responsable[24].

A diferencia de los otros dos tipos de bautismo, en este caso se trata de una situación no deseable. Por eso no tiene previsto ni un proceso ni un rito específico para el caso. A los padres no se les puede exigir un catecumenado, pero si se mantienen en su deseo, sí se les puede ofrecer una orientación y ayuda conveniente. Tampoco a los hijos se les puede exigir una catequesis, pero sí se les debe ofrecer un acompañamiento pastoral para despertarles a la fe. En realidad no se les niega el bautismo, sino que se les propone para otro momento, con el compromiso de poner los medios para que se den las condiciones adecuadas que permitan su digna celebración. Caben dos posibilidades de futuro: que no se avance en las disposiciones requeridas, lo que haría imposible la celebración; o que se avance en estas disposiciones, lo que posibilitaría dicha celebración. En este caso, puede suceder que la situación coincida con la planteada para el «bautismo en edad de escolaridad», o bien con la del «bautismo de adultos», o bien con otra en el tiempo intermedio de la adolescencia (entre 15-18 años).

Pensamos que esta *situación de adolescencia* es un caso muy real, que probablemente llegue a ser más frecuente entre nosotros los próximos años. Nos preguntamos si, en estas circunstancias de bautismo diferido, no sería aplicable aquella propuesta para un «bautismo aplazado» que ya hiciera hace unos años D. Boureau[25], y según la cual podrían seguirse estos pasos:

a) Celebración del nacimiento por un «rito de tránsito» que suponga la acogida del niño y del deseo de los padres, así como el compromiso de búsqueda y acompañamiento, para la clarificación de las disposiciones de fe.

b) Evangelización progresiva, no sólo de los padres, ofreciéndoles elementos para ello (lecturas, encuentros...), sino también de los niños, a través de una iniciación progresiva al lenguaje, los símbolos y el contenido religioso, especialmente a partir del uso de razón.

24. Aplicación a la situación prevista por el RICA, cap. V: *Ritual de la iniciación de los niños en edad catequética*, n. 306-313.

25. Cf. D. Boureau, *L'avenir du baptême*, Lyon 1970 (trad. cast.: *El futuro del bautismo*, Barcelona 1973).

c) Entrada en el catecumenado, al comienzo de la adolescencia (14-15 años), junto con aquellos(as) muchachos(as) que se encuentren en la misma situación, siguiendo todas las etapas de modo adaptado a su circunstancia.

d) Celebración del bautismo, confirmación y eucaristía (hacia los 18 años), culminando así un proceso iniciado de forma amplia desde el mismo nacimiento.

d) *El bautismo en edad de escolaridad*

Es aquel bautismo que, respondiendo a una situación y necesidad real, así como a la posibilidad ofrecida por el RICA de un «Ritual de la iniciación para los niños en edad catequética» (cap. V), propone un «proceso relativamente largo de unos dos o tres años, que conducirá a los niños a la plenitud de la fe por la aceptación del bautismo, la confirmación y la eucaristía». Esta posibilidad ha tomado cuerpo en la aplicación realizada (tanto por la conferencia episcopal alemana como por la conferencia episcopal francesa) por algunas conferencias espiscopales europeas[26], que han publicado un *Ritual del bautismo de niños en edad de escolaridad*.

El Ritual francés dice expresamente en su introducción: «En las páginas que siguen se encontrará la adaptación para los países de lengua francesa de este ritual romano (RICA). Este texto es la consecuencia de varios años de experimentación. Contiene el conjunto de ritos destinados a acompañar el desarrollo de la catequesis, y a marcar las diversas etapas del proceso de un niño hacia la fe en Jesucristo»[27]. Y más adelante, en las «Orientaciones pastorales», añade: «Este Ritual está normalmente destinado a los niños entre siete y doce años para los que sus padres piden el bautismo, o bien lo piden ellos mismos con el consentimiento de sus padres... Y, en este caso, el niño en edad de escolaridad es ya capaz de crecer en la vida espiritual, de concebir y alimentar una fe personal según la capacidad de su edad. Es ya capaz de hacer

26. Cf. *Rituel. Introduction*, 4: *Rituel du baptême des enfants en âge de scolarité. L'initiation chrétienne des enfants non baptisés en scolarité dans l'enseignement primaire*, Paris 1977. Cf. un estudio, con bibliografía al final, sobre este Ritual en el reciente artículo de O. Sarda, *Baptême des enfants en âge de scolarité. La situation en France*: LMD 185 (1991) 61-83 (bibliografía, p. 82-83). Para los países de habla alemana, cf. Conferencia episcopal alemana, *Die Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche*, Freiburg-Wien 1986. Nos fijaremos sobre todo en el ritual francés.

27. *Rituel du baptême des enfants en âge de scolarité*, 4.

por las «garantías insuficientes» o por la imposibilidad de «esperanza fundada» de crecimiento en la fe que ofrecen los padres en el momento del nacimiento de su hijo y que supone por parte de la comunidad un acompañamiento pastoral de los padres a la conversión, el crecimiento en la fe y la opción responsable[24].

A diferencia de los otros dos tipos de bautismo, en este caso se trata de una situación no deseable. Por eso no tiene previsto ni un proceso ni un rito específico para el caso. A los padres no se les puede exigir un catecumenado, pero si se mantienen en su deseo, sí se les puede ofrecer una orientación y ayuda conveniente. Tampoco a los hijos se les puede exigir una catequesis, pero sí se les debe ofrecer un acompañamiento pastoral para despertarles a la fe. En realidad no se les niega el bautismo, sino que se les propone para otro momento, con el compromiso de poner los medios para que se den las condiciones adecuadas que permitan su digna celebración. Caben dos posibilidades de futuro: que no se avance en las disposiciones requeridas, lo que haría imposible la celebración; o que se avance en estas disposiciones, lo que posibilitaría dicha celebración. En este caso, puede suceder que la situación coincida con la planteada para el «bautismo en edad de escolaridad», o bien con la del «bautismo de adultos», o bien con otra en el tiempo intermedio de la adolescencia (entre 15-18 años).

Pensamos que esta *situación de adolescencia* es un caso muy real, que probablemente llegue a ser más frecuente entre nosotros los próximos años. Nos preguntamos si, en estas circunstancias de bautismo diferido, no sería aplicable aquella propuesta para un «bautismo aplazado» que ya hiciera hace unos años D. Boureau[25], y según la cual podrían seguirse estos pasos:

a) Celebración del nacimiento por un «rito de tránsito» que suponga la acogida del niño y del deseo de los padres, así como el compromiso de búsqueda y acompañamiento, para la clarificación de las disposiciones de fe.

b) Evangelización progresiva, no sólo de los padres, ofreciéndoles elementos para ello (lecturas, encuentros...), sino también de los niños, a través de una iniciación progresiva al lenguaje, los símbolos y el contenido religioso, especialmente a partir del uso de razón.

24. Aplicación a la situación prevista por el RICA, cap. V: *Ritual de la iniciación de los niños en edad catequética*, n. 306-313.

25. Cf. D. Boureau, *L'avenir du baptême*, Lyon 1970 (trad. cast.: *El futuro del bautismo*, Barcelona 1973).

c) Entrada en el catecumenado, al comienzo de la adolescencia (14-15 años), junto con aquellos(as) muchachos(as) que se encuentren en la misma situación, siguiendo todas las etapas de modo adaptado a su circunstancia.

d) Celebración del bautismo, confirmación y eucaristía (hacia los 18 años), culminando así un proceso iniciado de forma amplia desde el mismo nacimiento.

d) *El bautismo en edad de escolaridad*

Es aquel bautismo que, respondiendo a una situación y necesidad real, así como a la posibilidad ofrecida por el RICA de un «Ritual de la iniciación para los niños en edad catequética» (cap. V), propone un «proceso relativamente largo de unos dos o tres años, que conducirá a los niños a la plenitud de la fe por la aceptación del bautismo, la confirmación y la eucaristía». Esta posibilidad ha tomado cuerpo en la aplicación realizada (tanto por la conferencia episcopal alemana como por la conferencia episcopal francesa) por algunas conferencias espiscopales europeas[26], que han publicado un *Ritual del bautismo de niños en edad de escolaridad.*

El Ritual francés dice expresamente en su introducción: «En las páginas que siguen se encontrará la adaptación para los países de lengua francesa de este ritual romano (RICA). Este texto es la consecuencia de varios años de experimentación. Contiene el conjunto de ritos destinados a acompañar el desarrollo de la catequesis, y a marcar las diversas etapas del proceso de un niño hacia la fe en Jesucristo»[27]. Y más adelante, en las «Orientaciones pastorales», añade: «Este Ritual está normalmente destinado a los niños entre siete y doce años para los que sus padres piden el bautismo, o bien lo piden ellos mismos con el consentimiento de sus padres... Y, en este caso, el niño en edad de escolaridad es ya capaz de crecer en la vida espiritual, de concebir y alimentar una fe personal según la capacidad de su edad. Es ya capaz de hacer

26. Cf. *Rituel. Introduction*, 4: *Rituel du baptême des enfants en âge de scolarité. L'initiation chrétienne des enfants non baptisés en scolarité dans l'enseignement primaire*, Paris 1977. Cf. un estudio, con bibliografía al final, sobre este Ritual en el reciente artículo de O. Sarda, *Baptême des enfants en âge de scolarité. La situation en France*: LMD 185 (1991) 61-83 (bibliografía, p. 82-83). Para los países de habla alemana, cf. Conferencia episcopal alemana, *Die Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche*, Freiburg-Wien 1986. Nos fijaremos sobre todo en el ritual francés.

27. *Rituel du baptême des enfants en âge de scolarité*, 4.

tal vez conviniera que en una primera acogida les recibiera el que los preparó (que puede ser un laico).

Por eso mismo conviene distinguir dos momentos *en la acogida*: uno cuando el sacerdote (u otra persona) acoge personalmente a las familias que van llegando en la entrada de la iglesia; y otro cuando comienza el rito propiamente dicho. Este será el momento de dirigir unas palabras de bienvenida, atendiendo a las situaciones de las diversas familias y bautizandos.

El *diálogo inicial* que sigue, preguntando sobre el nombre, lo que piden a la Iglesia y su disposición a asumir la responsabilidad de educar a los niños en la fe, debe hacerse con naturalidad. Nada impide que, en algunos casos, se formulen otras preguntas pertinentes, de manera que se manifieste con mayor amplitud sus disposiciones.

La *signación* que viene a continuación es el único rito conclusivo de esta primera parte, destinado a expresar la acogida que la comunidad dispensa a los bautizandos y la pertenencia a Cristo. Es como el preludio de esa «marca» que suponen el bautismo y la confirmación. Este gesto, ya habitual entre los cristianos desde el siglo II[34], ha permanecido en el ritual actual, pero renovados su sentido y su ejecución: expresa el gozo de la comunidad al recibir a un nuevo miembro, y ya no es un gesto exclusivo del celebrante, sino que pertenece también a los padres, los cuales son invitados igualmente a signar a sus hijos. Esta invitación puede hacerse extensiva a los padrinos.

b) *Liturgia de la Palabra*

Esta parte constituye una verdadera novedad dentro del Ritual del bautismo de niños[35]. Se trata, sin embargo, de un elemento tradicional en la liturgia del bautismo, como lo indica el catecumenado con sus catequesis, escrutinios, «traditiones»... Por otro lado, hasta el siglo XVII la liturgia del bautismo en la Iglesia occidental conservó la lectura de la Escritura. Al recuperar esta tradición, se pretende no sólo resaltar la relación palabra-sacramento, sino también insistir en la necesaria unión entre evangelización y celebración, entre catequesis y rito. No basta la palabra que acompaña al gesto sacramental (fórmula), es necesaria la Palabra que anuncia el misterio, alimenta la fe y forma parte de la misma acción sacramental.

Las *lecturas bíblicas* que nos propone el nuevo ritual son abundantes y ricas en contenido bautismal. Aunque la prioridad la tienen los textos del nuevo testamento, también destaca la riqueza simbólica y tipológica de los del antiguo testamento. El leccionario bautismal debe ser uno de los «materiales» fundamentales para la catequesis bautismal. La misma elección de las lecturas para el bautismo, si en ello intervienen padres y padrinos, puede ser un modo excelente de conocer los textos bíblicos bautismales. Sólo entonces la proclamación que se hace expresará también la fe que se siente.

La *homilía,* como parte integrante del rito, no debe faltar nunca, aunque sea brevemente.

La *oración universal* que sigue es la expresión de los deseos de la asamblea en relación con la celebración bautismal.

Tanto las preces como la *letanía de los santos* concluyen con *la oración de exorcismo y la unción prebautismal.* Esta oración condensa y actualiza las diversas oraciones exorcísticas existentes en el antiguo ritual, pidiendo la acción de Dios para la lucha y victoria contra el pecado y el mal, contra el dominio de Satanás[36]. Por razones pastorales, y si las conferencias episcopales lo juzgan conveniente, puede omitirse y reemplazarse por la imposición silenciosa de manos, precedida de una breve oración: «Os fortalezca el poder de Cristo Salvador, que vive y reina por los siglos de los siglos»[37].

c) *Liturgia del sacramento*

Es una parte en la que se han producido algunas innovaciones importantes, como son: la renovación de las oraciones de «bendición» del agua bautismal; renuncias y profesión de fe se han unido recobrando su sentido más original; el «credo» ha sido suprimido y el Padrenuestro desplazado; el baño de agua por inmersión ha sido renovado; los ritos complementarios, en fin, han recobrado

34. Cf. C. Vogel, *La signation dans l'Eglise des premières siècles*: LMD 75 (1963) 37-51; P. Talec, *Le nouveau rituel du baptême des enfants: essai d'appreciation pastorale*: ParLit 4 (1969) 339-353.

35. Cf. J. B. Molin-G. Becquet, *La célébration de la Parole dans le nouveau rituel du baptême des enfants*: LMD 98 (1969) 32-58.

36. Cf. cuanto dijimos de los «exorcismos» en otros lugares. Cf. R. Beraudy, *Los escrutinios y los exorcismos*: Conc 22 (1967) 329-244.

37. RB 120.

su valor de complementariedad. Pero, veamos el sentido y dinámica de cada una de estas partes.

La *bendición e invocación de Dios sobre el agua bautismal*, además de ser renovada en su contenido, tal como ya vimos en otro momento[38], se recomienda que se haga en la misma celebración, y se sitúa en su verdadero lugar dentro de la celebración, formando cuerpo con la totalidad del rito sacramental[39].

Siguen las *renuncias y profesión de fe*. Si en el antiguo ritual estos dos aspectos aparecían separados y debilitados, en el nuevo aparecen unidos y reforzados, cual anverso y reverso de la misma adhesión de fe, que implica la renuncia al pecado y el mal[40]. Es la forma de expresar el sentido de «compromiso» o «alianza» («foedus»), que siempre estuvo presente en el bautismo[41]. En el nuevo ritual, las renuncias-profesión de fe vienen a ser como una preparación a las palabras sacramentales. Por otro lado, ya no van dirigidas como antes a los bautizandos niños, sino a los padres y padrinos que, respondiendo por sí mismos, dan un signo de su compromiso en ayudar a sus hijos para que un día lleguen a hacerlo personalmente. La diversidad de formulas que ofrece el ritual, posibilita una mayor adaptación a las circunstancias[42].

El *rito del bautismo o ablución* va precedido de una nueva adhesión personal de los padres y padrinos, que en el momento culminante expresan su intención y asumen su responsabilidad. La ablución puede realizarse bien por infusión o por inmersión, aunque el ritual expresa su preferencia por la inmersión, por su gran significatividad. En caso de que los bautizados sean numerosos y estén presentes varios sacerdotes o diáconos, pueden bautizar a todos ellos al mismo tiempo. Por lo general, es la madre la que lleva el niño a la pila bautismal, aunque también puede ser sostenido por la madrina o padrino[43].

Los *ritos complementarios* de la unción con el crisma, la vestidura blanca y la entrega del cirio, además de que van acompañados de una fórmula renovada, más acorde con su sentido, han adquirido mayor significatividad. Si la *unción con el crisma* indica la participación en la unción de Cristo, en su sacerdocio y su misión; la

38. Cf. *supra*, el comentario a la «teología mistagógica» del bautismo.
39. Cf. RB 123, 216-218. Cf. SC 70.
40. Cf. L. Ligier, *Le nouveau rituel du baptême des enfants*, 21.
41. Cf. *Tradición apostólica*, cap. 21, p. 46-50.
42. RB 124-127, 219-220.
43. RB 128.

vestidura blanca significa la novedad de la vida de hijos de Dios; y la *entrega de la luz* muestra la participación en la luz de Cristo resucitado y la misión de ser luz en medio del mundo. Es importante que estos ritos sean realizados de modo pausado y ordenado, explicando su sentido sin querer agotar su simbolismo, posibilitando la participación sin ceder a la curiosidad accidental. En cuanto al rito del «effetá», se deja a la juicio del celebrante, según las circunstancias y el sentido que pueda tener para los sujetos participantes[44].

d) *Ritos de despedida*

Mientras el antiguo ritual no incluía ningún rito de conclusión como tal, ahora se prevé una despedida, cuya significación deberá ser aclarada a los fieles. Implica la procesión al altar, el rezo del Padrenuestro, la bendición final.

La *procesión al altar* quiere significar la unión existente entre los diversos sacramentos de iniciación; el carácter de inicio que tiene el bautismo, como primer paso que implica otros necesarios para la misma plenitud bautismal; el sentido de avance y proceso que supone la iniciación; el punto culminante de la misma que es la eucaristía.

Colocados alrededor del altar, la asamblea bautismal está dispuesta para rezar juntos la *oración dominical*, como signo de acción de gracias al Padre, de la nueva relación filial del bautizado, de la pertenencia a una comunidad orante y del mismo compromiso de los padres de enseñar a orar a sus hijos.

La *bendición final* tiene un carácter solemne y a la vez particularizado y general. Pues, si por un lado es más amplia que lo normal, por otro lado se dirige expresamente a las madres, a los padres y finalmente a la asamblea entera.

e) *Servicios y ministerios litúrgicos en el bautismo*

El bautismo, como todo sacramento, debe ser celebración participada. Y esta participación se extiende a sus diversos momentos: al «antes», al «en» y al «después», e implica a los diversos miembros de la comunidad: desde la comunidad local, los padres y pa-

44. RB 132.

drinos, la familia, los catequistas, los diáconos, los presbíteros y el mismo obispo[45]. Puesto que ya tratamos en otro momento de la participación en el «antes», nos detenemos ahora en la participación en el «en» de la celebración misma.

Es evidente que el ideal sería la participación *de toda la comunidad*, expresando la mediación y representación de la Iglesia-madre. Por desgracia, en muchos casos la comunidad se reduce a los parientes y amigos más cercanos, viniendo a ser más comunidad «familiar» que «parroquial». Es necesario un esfuerzo por despertar una nueva conciencia comunitaria al respecto. Para ello, además de la presencia del tema «bautismo-comunidad» en los diversos momentos catequéticos, podría servir el celebrar de vez en cuando el bautismo en la celebración de la eucaristía dominical, sobre todo en la vigilia pascual.

Los padres tienen una función destacada en la celebración, desempeñando, como dice el ritual, un «verdadero ministerio» que se manifiesta en estas intervenciones: «Cuando piden públicamente que sea bautizado el niño; cuando lo signan en la frente; cuando hacen la renuncia a Satanás y pronuncian la profesión de fe; cuando llevan al niño a la fuente bautismal; cuando encienden el cirio; cuando reciben la bendición especial»[46]. Si se ha preparado con ellos esta participación, podrán vivirla con fe y con gozo.

Los *padrinos* tienen una participación «asociada» a los padres, en cuanto que les acompañan permanentemente. Su función más importante es representar a la comunidad y significar su compromiso de colaborar en la educación cristiana del niño. Si es posible, también pueden participar proclamando alguna lectura, o interviniendo con alguna petición, o expresando su personal disposición.

En cuanto a *otros miembros de la comunidad*, creemos es conveniente destacar la participación del laico(s) que intervino en la preparación (catequista), por su carácter representativo, por señalar la necesaria continuación, por expresar la disposición a una permanente ayuda... Puede intervenir, por ejemplo, en la acogida a la puerta de la iglesia junto con el sacerdote; en la presentación de las familias (si se trata de varias); en la proclamación de la Palabra; en la procesión hacia el altar...

45. Cf. RB 10-30. En el n. 11, por ejemplo, se dice: «Es pues muy importante que los catequistas y otros laicos presten su colaboración a los sacerdotes y a los diáconos ya desde la preparación del bautismo. Conviene, además, que en la celebración del bautismo tome parte activa el pueblo de Dios, representado no solamente por los padrinos, padres y parientes, sino también, en cuanto sea posible, por sus amigos, familiares y vecinos, y por algunos miembros de la Iglesia local, para que se manifieste la fe y se exprese la alegría de todos al acoger en la Iglesia a los recién bautizados».

46. RB 15c.

Cuando esta participación se ha preparado y posibilitado, haciendo cada uno «todo y sólo lo que le pertenece», y creando esa sinfonía equilibrada de elementos y partes, entonces la celebración del bautismo suele ser una experiencia gozosa, un momento de explosión simbólica, en cuya contemplación y acción se alimenta realmente la fe.

III

CONFIRMACION E INICIACION CRISTIANA

En la primera parte de nuestro estudio hemos tratado del concepto de «iniciación cristiana» y del primer sacramento de la iniciación: el «bautismo». Proponemos ahora un estudio sistemático sobre la confirmación en el que, a la vez que recogemos y reelaboramos lo más importante publicado por nosotros al respecto[1], pretendemos incorporar las nuevas aportaciones teológicas sobre el sacramento, atender a las nuevas situaciones y exigencias pastorales, indicar los criterios fundamentales para una reinterpretación del sacramento en el interior de la iniciación cristiana.

1. *Contexto del estudio de la confirmación*

El contexto que da cuerpo a la confirmación es el de ser 1. un sacramento eclesial de la iniciación cristiana, 2. que confiere el

1. Ya en 1974 publicábamos el libro *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, Bilbao, que más tarde (1978) se publicaría en tres volúmenes: I. *Confirmar hoy. De la teología a la praxis* (tratado teológico); II. *Confirmar hoy. Libro del catequista* (contenidos y dinámica catecumenal para el catequista); III. *Confirmar hoy. Libro del confirmando* (contenidos y dinámica catecumenal para el confirmando). Cada uno de estos volúmenes ha tenido ediciones sucesivas, siendo los más difundidos el vol. II, y sobre todo el vol. III. Además hemos publicado: *Problemática actual y futuro de la confirmación*, en Varios, *El sacramento del Espíritu*, Madrid 1975; *Proyecto de iniciación cristiana*, Bilbao 1980; *Confirmación*, en C. Floristán-J. J. Tamayo, *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid 1984, 178-199; *La confirmación, momento sacramental de la iniciación cristiana*, en Varios, *Los sacramentos hoy. Teología y pastoral*, Madrid 1982, 71-104; *Confirmación e iniciación cristiana*: Teología y Catequesis 21 (1987) 25-46; *Bautismo y confirmación. Nuevos planteamientos teológicos y pastorales*, Madrid 1987; *Confirmación e iniciación cristiana*, en Varios, *La santísima Trinidad y la confirmación*, Salamanca 1993, 165-200.

don del Espíritu pentecostal, 3. como fuerza para la edificación de la Iglesia, 4. por un testimonio en el mundo y ante los hombres[1]. De la valoración de cada uno de estos elementos dependerá, en definitiva, la comprensión de la realidad resultante que los integra, es decir, de lo que llamamos «sacramento de la confirmación».

La confirmación ha sido desde siempre un sacramento en busca de su identidad más propia, cargado de cierta problematicidad. Casi todos los elementos constitutivos de un sacramento han llegado a discutirse al tratar de la confirmación: su institución por Cristo, su origen en un rito separado del bautismo, la materia y la forma del sacramento, su contenido teológico y sus efectos de gracia, la edad del sujeto que lo recibe, su puesto en la iniciación cristiana, el ministro que debe conferir el sacramento...

Después del Vaticano II algunos puntos se han clarificado, llegándose a un cierto consenso teológico. Pero otros aspectos permanecen todavía un tanto oscuros, verificándose una amplia diversidad pastoral. La tarea del teólogo no es «inventar» un nuevo sacramento de la confirmación, impulsado por la necesidad de encontrar respuesta a unas necesidades pastorales del momento, sino analizar la realidad «dada», movido por la pregunta abierta y conducido por el estudio renovado de las fuentes, de los fundamentos y de las coordenadas en que se sustenta la realidad que es objeto de nuestro estudio.

No obstante, pensamos que tampoco en este caso es posible separar la doctrina de la praxis y viceversa. La una necesita de la otra para poder subsistir y perfeccionarse, en un constante movimiento dialéctico. Por ello consideramos que, de forma especial en este sacramento, es preciso atender a las instancias de la realidad pastoral, al sentido teológico («sensus fidei») que se manifiesta en las comunidades, a la extendida inquietud de una revisión y replanteamiento global de la iniciación cristiana que posibilite más eficazmente la existencia de verdaderos cristianos y la renovación de la vida comunitaria.

Es probable que en los últimos años hayamos vivido un momento de «exaltación pastoral confirmatoria», que se haya caído en no pocas exageraciones interpretativas y se hayan puesto excesivas esperanzas en este sacramento. Pero el hecho de que en torno a la confirmación se hayan concentrado tantos esfuerzos pastorales, y que de la confirmación hayan nacido tantas ilusiones y desencantos, no puede dejar indiferente a quien contempla el esfuerzo y la

necesidad de dar una respuesta a la iniciación de los niños y jóvenes de nuestro tiempo[2].

Es verdad que los planteamientos pueden ser más o menos correctos. Y que mientras unos pueden proyectar en la confirmación frustraciones de renovación más propias de otras situaciones sacramentales, como por ejemplo el bautismo, otros pueden intentar «aprovecharse» del sacramento para proponer unos medios de evangelización que habría que buscar por otros conductos y proponer en otro momentos, como en el caso de los jóvenes. Pensamos que sólo se logrará una verdadera renovación de la confirmación, y por ella de la fe y de la vida de la comunidad cristiana, cuando se renueven conjunta y adecuadamente los tres sacramentos de la iniciación: bautismo, confirmación y eucaristía, junto con los otros elementos que integran el proceso total; y cuando sea la Iglesia entera la que se empeñe en una reestructuración global de dicho proceso, teniendo en cuenta las circunstancias y situación actual.

2. *Estructura y desarrollo de nuestro estudio*

Dividimos nuestro estudio en cuatro núcleos temáticos o partes fundamentales, en torno a los cuales giran los distintos temas que van explicitando el tema nuclear.

a) *La primera parte* se centra en la Escritura. Ella nos descubre no sólo cuál es el personaje central de la confirmación: el Espíritu santo, sino también por qué la confirmación es el sacramento del Espíritu pentecostal.

b) *La segunda parte* ofrece un sondeo en la tradición de la Iglesia, teniendo en cuenta lo ya estudiado al tratar el bautismo, y resaltando aquellos momentos de evolución ritual, teológica y pastoral especiales que configuraron el «sacramento de la confirmación».

2. El fenómeno lo describíamos así hace unos pocos años: «Una gran parte de sacerdotes se ha propuesto como objetivo renovar la confirmación en su parroquia. Cientos de catequistas, jóvenes y adultos, se preparan y dedican sus mejores esfuerzos a la catequesis prolongada o al catecumenado de confirmación. Miles de adolescentes y jóvenes celebran cada año este sacramento con fe renovada y con deseos de sinceridad cristiana. En la mayoría de los casos no se duda en calificar esta pastoral de muy positiva. Y no son pocos los que esperan de ella una renovación de la comunidad cristiana y, en definitiva, de la Iglesia»: *Confirmar hoy* I, 16.

c) *La tercera parte* propone un desarrollo coherente y sistemático de los aspectos teológicos más importantes del sacramento, teniendo en cuenta las aportaciones de la teología más reciente.

d) *La cuarta parte* se centrará en pastoral de la confirmación, buscando la coherencia entre teología y praxis. Las cuestiones que al respecto se plantean son importantes. La problemática de la edad de los sujetos, de la sucesión cronológica de los sacramentos de iniciación, del puesto y función de la confirmación en el conjunto de la iniciación cristiana...[3].

e) *La quinta parte* se mostrará cómo se impone una pastoral catecumenal si queremos conducir la iniciación cristiana a su plenitud y posibilitar una verdadera respuesta de fe.

3. La presentación del sacramento en otros tratados clásicos y actuales puede verse, por ejemplo en: 1. *Tratados clásicos:* G. Doronzo, *Tractatus Dogmatici: De baptismo et confirmatione*, Milwaukee 1947; T. Camelot, *Le baptisme et la confirmation*, en Varios, *Initiation théologique* IV, Paris 1956, 463-500; F. A. Sola, *De sacramento confirmationis*, en Varios, *Sacrae Theologiae Summa* IV, Madrid 1956, 184-223; H. Lennerz, *I sacramenti. La cresima*, Firenze 1956, 311-334; M. Schmaus, *La confirmación*, en Id., *Dogmática católica* VI, Madrid 1963, 202-219; J. Fuchs, *De sacramentis in genere. De baptismo et confirmatione*, Roma 1959; G. Rimbaldi, *Battesimo e cresima*, Roma 1959; J. Daniélou, *L'entrée dans l'histoire du salut. Baptême et confirmation*, Paris 1967; A. Adam, *La confirmación y la cura de almas*, Barcelona 1962; J. P. Bouhot, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale*, Lyon 1968; B. Neunheuser, *Baptême et confirmation*, Paris 1966; A. Hamman, *Le baptême et la confirmation*, Paris 1969, 187-229.
2. *Tratados más recientes:* H. Bourgeois, *L'avenir de la confirmation*, Lyon 1972; L. Ligier, *La confirmation. Sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui*, Paris 1973; J. Amougou-Atangana, *Ein Sakrament des Geist-empfangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung*, Freiburg 1974; F. S. Pancheri, *La cresima, sigillo dello Spirito*, Padova 1972; Varios, *El sacramento del Espíritu. La confirmación en la Iglesia de hoy*, Madrid 1976; D. Borobio, *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, Bilbao 1978; G. H. Baudry, *Le sacrement de confirmation dans le dynamisme de l'Esprit*, Lille 1981; R. Falsini, *L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti*, Milano 1992; P. Tena-D. Borobio, *Sacramentos de la iniciación cristiana*, en D. Borobio (ed.), *La celebración en la Iglesia* II. *Los sacramentos*, Salamanca 1988, 27-180; B. Kleinheyer, *Sakramentliche Feier* I. *Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, Regensburg 1989, 191ss.

1

DE LA ECONOMIA DEL ESPIRITU A LA HISTORIZACION DEL ESPIRITU DE CRISTO

La confirmación es la sacramentalización eclesial del acontecimiento pentecostal del Espíritu. Por eso, comprendiendo cómo se manifiesta y actúa Dios a través de su Espíritu, comprenderemos cómo se manifiesta y actúa Dios a través de la confirmación; conociendo lo que es el Espíritu de Cristo, conoceremos lo que significa el Espíritu del sacramento de la confirmación; reconociendo que el Espíritu de la Iglesia es el mismo Espíritu de Dios y de Cristo, reconoceremos que el Espíritu de la confirmación no es otro que el Espíritu del sacramento de la Iglesia. No es de la confirmación de donde partimos para decir que existe y se nos da el Espíritu santo, sino que partimos del Espíritu que se nos ha dado y actúa en nosotros para comprender por qué existe la confirmación. Esto explica porqué en la primera parte tratamos del «Espíritu en la historia de la salvación» y de la «necesidad de una sacramentalización especial del don del Espíritu pentecostal».

1. *El Espíritu en la historia de la salvación*

Sólo pretendemos señalar aquellas etapas decisivas que nos revelan la presencia y actuación del Espíritu en la historia de la salvación. Ordenamos los distintos datos en torno a una como dinámica fundamental que vertebra permanentemente la teología del Espíritu: el Espíritu aparece como presente y actuante, pero también como todavía ausente y venidero o, si se quiere, como una actuación de presente y una promesa de futuro.

a) *El Espíritu de Dios en el antiguo testamento*[1]

En el antiguo testamento encontramos el comienzo de una revelación sobre el Espíritu, que irá poco a poco perfilando la verdad del mismo Espíritu, hasta llegar a su plenitud de manifestación en Cristo.

1. ¿Qué significa el «Espíritu»?

Como primera respuesta, digamos que «espíritu» en el antiguo testamento es una fuerza que crea, actúa y transforma de una forma peculiar y en orden a unos determinados fines. Sus rasgos no son identificables con los de una persona humana.

Su nombre (hebreo: *ruah*; griego: *pneuma*; latín: *spiritus*) dice relación a los fenómenos naturales del viento y de la respiración entendidos como fuerzas misteriosas (Sal 104; Ex 8, 10). Puede significar: hálito, respiración; soplo, viento impetuoso; espíritu; espíritu de Dios...

Los símbolos que lo hacen presente son el viento, el agua y el fuego (Is 19, 14; 29, 10; Ez 37, 9; 39, 29). Se trata de símbolos fluidos y naturales que, lejos de concretar su figura, la expresan como misteriosamente actuante. Es posible escuchar su voz o percibir los signos de su presencia, pero no se le puede tocar ni saber «de dónde viene o adónde va» (Jn 3, 8).

Teniendo en cuenta el nombre y los símbolos, podemos concluir que:

–*Ruah* hace referencia a una actividad, a un dinamismo creador.

–No es visible, pero puede ser percibido y experimentado, al menos en sus consecuencias.

–Esta experiencia tiene un carácter indefinido, luminoso, misterioso.

–Los rasgos del «espíritu» no son los de una persona con cuerpo y figura, sino los de una fuerza que transforma[2]

2. Dios actúa por medio del Espíritu

El Espíritu es la fuerza divina que actúa en la creación y en la historia. Esta actuación hace que aparezca no sólo como el principio del «milagro», sino también como el principio de la «profecía», ya que al mismo tiempo que es fuerza que transforma, es anuncio que ilumina el futuro. Sus acciones están destinadas a confirmar al pueblo elegido en su vocación, a darle la fuerza para cumplir la misión a la que ha sido destinado y a hacer de él un servidor y colaborador en los planes de Dios. Pero, ¿cómo y dónde actúa el «espíritu de Dios»?:

—*Actúa en los jueces,* para que puedan cumplir su misión liberadora de cara al pueblo: Sansón (Jue 13, 24; 14, 6), Gedeón (Jue 6, 34), Saúl (1 Sam 11, 6ss) son los guías y libertadores carismáticos, transformados por el Espíritu, que los hace capaces de realizar obras extraordinarias, en favor del pueblo elegido (1 Sam 10, 5-13; 19, 19-24; Núm 11, 25).

—*Actúa en los reyes,* como virtud estable, como fuerza permanente que les acompaña en todo momento para que cumplan su misión. El Espíritu viene sobre David desde el día de su unción (1 Sam 16, 13), se comunica a Josué (Núm 27, 18), reposa sobre Eliseo (2 Re 2, 9) y descansará sobre el rey mesiánico (Is 11, 2). El rito de unción (Is 61, 1) será el signo de la presencia del Espíritu en aquellos que Dios ha elegido para que lo representen ante su pueblo y lo conduzcan a la salvación (1 Sam 16, 13).

—*Actúa en los profetas*, elegidos y llamados, como una fuerza irresistible que les obliga a hablar en nombre de Dios (Am 3, 8; Jer 20, 7). Su misión es dar testimonio, proclamar las palabras que pone en su boca el Espíritu de Dios (Jer 1, 18; Is 59, 21). De ahí que el profeta tenga conciencia de ser un «hombre del Espíritu» (Os 9, 7). El Espíritu de Dios actúa en los profetas, no sólo para que iluminen el sentido de los acontecimientos salvíficos, sino también para que con su fuerza sean testigos valientes de Dios ante los hombres. De este modo, el Dios que actúa en la historia por el Espíritu, revelará al Dios creador del mundo por el mismo Espíritu.

3. Dios promete un nuevo Espíritu

La acción mesiánica y profética del Espíritu en el antiguo testamento aparece también como una promesa escatológica y como un don universal:

—Esta promesa se anuncia en *un plano individual al rey mesiánico, al siervo de Yahvé*, en cuanto término privilegiado del don

1. Para una bibliografía fundamental sobre el tema, cf. las notas anteriores.

2. En comparación con algunas religiones paganas, para las que el «espíritu» es una fuerza y una sustancia cósmica, a veces divina, los hebreos experimentan a Dios sobre todo en la historia y en sus actuaciones, a través de diversos personajes, dentro de esta historia (Am 3, 8; Jer 20, 7...).

del Espíritu. Puesto que la unción ritual no fue suficiente para hacer de los reyes servidores fieles de Dios, capaces de asegurar la salvación, la justicia y la paz, era preciso que la acción del Espíritu se manifestara más plenamente en el futuro rey de Israel, en el Mesías ungido del Señor. Por eso, se le promete la plenitud del Espíritu con sus dones (Is 11, 1ss). Por eso el Espíritu reposará sobre su siervo para constituirle en mediador de la nueva alianza, en luz de las naciones, en liberador de su pueblo (Is 42, 1-6; 61, 1-4). Misión profética y mesiánica se unen, pues, en la misma persona y se cumplen en la fuerza del mismo Espíritu, puesto que el siervo de Yahvé no sólo anunciará la justicia, sino que también la realizará en medio de las naciones (Is 32, 15-17).

—En segundo lugar, se promete el don y *la efusión del Espíritu a todo el pueblo de Israel*: «Derramaré agua sobre el sediento suelo, raudales sobre la tierra seca. Derramaré mi Espíritu sobre tu linaje, mi bendición sobre cuanto de ti nazca» (Is 44, 3). Esta efusión del Espíritu coincide con los tiempos de la restauración (Is 32, 15), y será como una creación nueva que transformará el corazón de los hombres y los convertirá a la fidelidad a la Palabra de Dios (Is 59, 21; Sal 143, 10) y a su alianza (Ez 36, 27; Jer 31, 31-34). Es un Espíritu de revelación que será derramado sobre la casa de Israel (Ez 39, 29), y que a la vez será el objeto de la súplica de la comunidad orante: «Crea en mí, oh Dios, un corazón puro; un espíritu firme dentro de mí renueva...» (Sal 51, 12-14).

—Finalmente, se anuncia una *efusión universal del Espíritu* sobre «toda carne»: «Sucederá después de esto que yo derramaré mi Espíritu sobre toda carne. Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán sueños, y vuestros jóvenes verán visiones. Hasta en los siervos y en las siervas derramaré mi Espíritu en aquellos días» (Jl 3, 1-3). La fórmula «omnis caro» se refiere a todo hombre de cualquier edad y condición: jóvenes, ancianos, niños, siervos... Su universalidad se extenderá a toda raza y nación, como afirmará Pedro en el día de pentecostés (Hech 2, 16-24).

En resumen, el Espíritu se manifiesta como una fuerza transformante y renovadora, en orden a cumplir una misión. No es sólo un don que actúa en el presente, es también un don que se promete para el futuro y cuya efusión será plena y total. Se promete al siervo de Yahvé, al pueblo de Israel y a todas las gentes, a las que llegará a través de Cristo.

b) *El Espíritu de Cristo en el nuevo testamento*[3]

El Espíritu de Cristo es el Espíritu de Dios. Pero, sólo a partir de Cristo conocemos verdaderamente al Espíritu personal. También en Cristo podemos ver cómo actuación y promesa son las dos vertientes de un dinamismo que promueve la historia desde su centro de sentido.

1. Cristo, momento privilegiado de actuación de Dios por el Espíritu

Era preciso un gesto maravilloso de Dios para que el Espíritu descendiera definitivamente (Is 63, 17-19). Y ese gesto se cumple en la persona y misión de Cristo, que en todo momento aparece lleno del Espíritu, actuando movido por el Espíritu. «El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido...» (Lc 4, 18; Mt 12, 18). En efecto, movido por el Espíritu va al desierto (Lc 4, 1), lucha contra las tentaciones del demonio (Mt 4, 1), comienza a predicar (Lc 4, 14), libera a los oprimidos por el mal (Mt 12, 28), realiza los milagros (Lc 4, 18). El Espíritu aparece en él no como algo excepcional o temporal, sino como algo normal y permanente. Nadie ha poseído nunca el Espíritu como él, «más allá de toda medida» (Jn 3, 34). No es algo que le viene de fuera, sino que está en él; es su propio espíritu (Jn 16, 14s).

Sin embargo, podemos distinguir en la vida de Cristo, algunos momentos peculiares que manifiestan de modo especial la presencia y actuación del Espíritu en él: su concepción y nacimiento virginal, el bautismo en el Jordán, y la muerte-resurrección.

—Encarnación: «El Espíritu santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra...» (Lc 1, 35). Jesús aparece bajo la acción del Espíritu, no a partir de un determinado momento de su vida como otros personajes, sino desde el primer momento. Su concepción es fruto exclusivo del Espíritu. El no existe por la carne, sino por el Espíritu que lo engendra en su humanidad a través de María. María en la encarnación se encuentra bajo el dominio y la acción del Espíritu, disponiéndose a ser principio, no sólo del crecimiento del cuerpo físico de Cristo, sino también del crecimiento del cuerpo místico de Cristo. El sujeto de la Iglesia

3. Para una bibliografía sobre el Espíritu en el nuevo testamento, cf. nota 2 introductoria a la confirmación.

está presente de modo incoativo en María, por la acción del Espíritu en encarnación, y llegará a su manifestación plena por el misterio pascual y la donación del Espíritu en pentecostés[4].

—Bautismo en el Jordán (Mt 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3, 22). Momento inaugural en que Cristo aparece como ungido del Señor y manifiesta públicamente su misión sacerdotal y redentora. En Jn 1, 29 el Espíritu viene a ser el «chrisma», la unción de Cristo. Es el «ungido» del Señor porque el Espíritu reposa sobre él. La actividad pública de Jesús comienza, pues, con una experiencia inédita del Espíritu. Y a la vez con una manifestación especial del Padre, que al mismo tiempo revela y acoge la misión del Hijo. No es que el bautismo en el Jordán sea la primera vez que el Espíritu viene sobre Jesús, sino que la plenitud del Espíritu de Jesús se hace ostensible en este acontecimiento por primera vez. Con el bautismo de Jesús en medio de una manifestación teofánica del Espíritu, el bautismo de agua de Juan queda transformado en bautismo por el Espíritu.

—Sacrificio de la cruz. Como momento culminante de la actuación del Espíritu, Juan señala también esta relación entre inmolación de Cristo y don del Espíritu: «Si alguno tiene sed, venga a mí, y beba el que crea en mí, como dice la Escritura: 'De su seno correrán ríos de agua viva'. Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado» (Jn 7, 37-39). El agua es el Espíritu cuyo don, relacionado con la muerte de Jesús, será transmitido a la Iglesia: «Uno de los soldados le atravesó el costado con una lanza y al instante salió sangre y agua» (Jn 19, 30)[5]. En la cruz, Cristo se entrega en el Espíritu al Padre como víctima (Heb 9, 14). Es resucitado por el poder del Espíritu y se convierte él mismo en espíritu vivificante (Rom 1, 4; 1 Cor 15, 45). Cristo, muerto y glorioso, es constituido en «espíritu vivificante» que comunica el Espíritu a cuantos creen en él (Rom 8, 11). En todos estos datos puede percibirse una clara orientación a comprender trinitaria y pneumatológicamente el hecho de la cruz. El mensaje de la cruz adquiere su pleno significado en el horizonte trinitario de comprensión.

4. No es cuestión de detenernos ahora en explicar la relación Espíritu santo-María, estudiada en los últimos años de forma significativa por algunos autores. Cf. H. Mühlen, *El Espíritu santo en la Iglesia*, Salamanca 1974; H. M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le saint-Esprit*, Paris 1971; H. U. von Balthasar, *L'Esprit-saint, l'Inconnu au-delà du Verbe*: LumV 13 (1964) 115-126; J. Galot, *Marie et le visage de Dieu*: Marianum 44 (1982) 427-438; X. Pikaza, *María y el Espíritu santo*: Estudios Trinitarios 14 (1981) 3-82...

5. Ambos lugares deben ser relacionados, según la interpretación de los Padres y los exegetas. Cf. O. Cullmann, *Les sacrements dans l'evangile johannique*, Paris 1951; E. Klos, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Stuttgart 1970, 74-81.

En una palabra, el Mesías aparece en la Escritura como el «encarnado» por el Espíritu, «ungido» por el Espíritu, el «movido» por el Espíritu, el «elevado» por el Espíritu, el «prometedor» y «dador» del Espíritu[6].

2. Cristo promete el Espíritu a cuantos creen en él

Cristo promete a sus discípulos el don del Espíritu como fruto mesiánico de su redención (Jn 7, 39; 20, 22s; Hech 2, 33). San *Juan* sitúa la promesa en el discurso de la última cena: enviaré el Espíritu, que permanecerá en ellos, les enseñará la verdad plena y les impulsará a dar testimonio (Jn 14, 16-17; 15, 26-27; 16, 8-11). En los *sinópticos* es Lucas quien habla expresamente de la promesa del Espíritu desde una perspectiva de historia de la salvación (Lc 24, 49). «Recibiréis la fuerza del Espíritu santo y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria y hasta los confines de la tierra» (Hech 1, 8). Del testimonio evangélico concluimos que el don del Espíritu es cumplimiento de las promesas del antiguo testamento y don mesiánico pleno que nos ha conseguido Cristo en su sacrificio redentor. Pero, ¿dónde y cuándo se cumple la promesa de Cristo?

3. La promesa de Cristo se cumple de modo teofánico en pentecostés

Juan y Lucas nos dan dos versiones del cumplimiento de la promesa[7]. En Juan la promesa del Espíritu, agua viva que brotará de la glorificación de Jesús, llega a su cumplimiento en el agua

6. Cf. las consideraciones del mismo Juan Pablo II, en la encíclica *Dominum et vivificantem*, del 18 de mayo de 1986, especialmente en los n. 1-26.

7. Cf. Y. M. Congar, *Pentecostés*, Barcelona 1961; J. Kremer, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen*, Stuttgart 1973; K. Haacker, *Das Pfingstwunder als exegetisches Problem*, en *Verborum Veritas*, Wuppertal 1970; T. J. van Bavel, *Pentecostés y la transición del Jesús histórico al Cristo de la proclamación*: Conc (1974) 16-29.

que brota del costado del crucificado (Jn 19, 34). El mismo evangelista nos transmite la comunicación de Espíritu santo bajo la imagen del aliento de Jesús resucitado: «Dicho esto sopló sobre ellos y les dijo: «Recibid el Espíritu santo...» (Jn 20, 22-23). Sería el pentecostés joánico o apostólico.

Lucas, en Hechos, nos presenta la efusión del Espíritu cincuenta días después de la pascua (se duda de la historicidad de esta separación) (Hech 2, 1-42), queriendo resaltar los dos aspectos del misterio pascual (resurrección-pentecostés), así como la importancia del acontecimiento para el comienzo de la misión de la Iglesia. El acontecimiento de pentecostés marca una etapa decisiva en la historia de la salvación: lo que los profetas habían anunciado, lo que Cristo había prometido, llega a su cumplimiento. El acontecimiento reviste la siguientes características:

—Es un acontecimiento escatológico. El Espíritu se da de un modo «pleno» y definitivo (*pleroun = complere = replere*), llenándolo todo con su fuerza, extendiéndose a todas las razas y pueblos, dando comienzo a la misión (cf. Jl 2, 16-21).

—Es un acontecimiento extraordinario. La efusión se realiza de un modo extraordinario («effundere», «effusio»), fruto de una intervención directa de Dios que en Cristo cumple su promesa. El ruido, el viento impetuoso, las lenguas de fuego, el hablar en diversos idiomas (2, 2-4) son manifestaciones externas del efecto maravilloso de la venida del Espíritu[8].

—Es un acontecimiento visible y teofánico. Lucas describe la venida del Espíritu como una acontecimiento visible y perceptible a los sentidos. Todo se produce de un modo tal que puede ser captado por la sensibilidad y percibido por todas las gentes: viento impetuoso, lenguas de fuego... El cumplimiento de la promesa no sólo sucede, pues, en el pentecostés apostólico, sino también en el llamado «pentecostés de los gentiles» (Hech 10, 44-48). Es el mismo Lucas el que nos dirá que en casa de Cornelio el Espíritu vino sobre todos los que estaban escuchando la Palabra, «derramándose también sobre los gentiles» (Hech 10, 44-48).

—Es un acontecimiento eclesial. pentecostés es punto de llegada, pero también punto de partida. Si la venida del Espíritu en el Jordán inaugura la vida pública de Jesús, pentecostés inaugura la

8. La interpretación de estos signos resulta más clara si se comprenden a la luz y como cumplimiento del acontecimiento salvífico del Sinaí (Ex 19, 24). Cf. J. Kremer, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen*, Stuttgart 1973.

vida de la Iglesia, da inicio a su misión. A partir de ahora el Espíritu se manifestará en la Iglesia para su edificación. Movidos por la fuerza del Espíritu, los apóstoles comienzan a dar testimonio (Hech 1, 8), anuncian la palabra de Jesús (Hech 4, 8. 31; 6, 7), actúan con la autoridad y la gracia carismática del Espíritu (Hech 8, 29; 10, 19-47; 10, 38), afrontan con valentía las persecuciones (Hech 4, 8; 5, 32; 6, 10), repiten la oración de Jesús (Hech 7, 59s), rompen el pan por las casas para perpetuar la «memoria» del Señor (Hech 2, 42; 4, 32), deciden y resuelven sus problemas («nos ha parecido a nosotros y el Espíritu»: Hech 15, 27), eligen a algunos miembros y encomiendan la misión (Hech 6, 1s; 8, 26s; 13, 2.4)... Toda la actividad misionera de la Iglesia se realiza bajo el signo del Espíritu[9].

4. La promesa de Cristo se cumple de un modo invisible y personal en cada creyente

El Espíritu es enviado no sólo en un acontecimiento único y extraordinario, sino también en el acontecer normal de la vida del creyente, de forma invisible y personal. Su actuación abarca la interioridad del hombre concreto y es permanente en la vida del cristiano, cumpliendo unas funciones determinadas[10]:

—La función reveladora. El Espíritu revela a Jesús, mantiene viva su palabra, nos hace comprender su verdad (1 Cor 12, 3; Jn 14, 16.26; Lc 12, 10). Continúa realizando en los fieles lo que ya Jesús llevó a cabo. No se trata de una nueva función reveladora, sino de la interiorización de la revelación ya realizada en Cristo (Jn 16, 13; 15, 26-27).

—La función santificadora. El Espíritu se nos da de modo eficaz para la justificación y la salvación (Rom 8, 1-2). La acción del Espíritu en el hombre es múltiple: comunica la nueva vida de Cristo resucitado (Rom 6; Col 2-3), lo libera de la esclavitud de la ley (Rom 7, 6; Gál 3-5) y de la fragilidad de la carne (Rom 5, 15; 7, 18.25), hace de él una nueva creación y lo regenera (Tit 3, 5-7), lo constituye en hijo de Dios en la libertad (Rom 8, 11-12). La

9. Cf. H. Mühlen, *Die Firmung als sakramentales Zeichen der heilsgeschichtlichen Selbsüberlieferung des Geistes Christi*: ThGl 57 (1968) 263-280; Id., *El Espíritu santo en la Iglesia*, Salamanca 1974.

10. Cf. E. de la Potterie-E. Lyonnet, *La vida según el Espíritu*, Salamanca 1967; P. Dacquino, *Lo spirito Santo e il cristiano secondo san Paolo*, Roma 1961.

vida del cristiano está llamada a ser una «vida en el Espíritu» (Rom 8, 8-9). El Espíritu es la presencia en nosotros de la gloria del Señor que nos transforma a su imagen. Nuestro vivir «en Cristo» es también nuestro vivir «en el Espíritu» y viceversa (Gál 2, 20; Rom 8, 1.5).

—*La función ascética*. El Espíritu nos es dado también para la lucha y el combate contra el mundo y la carne (Rom 6, 7-8). No suprime nuestros esfuerzos, sino que nos da la fuerza para la victoria. Una vez que hemos sido santificados por el Espíritu, a las obras de la carne deben seguir las obras del Espíritu (Gál 5, 19-23), a la injusticia debe seguir la justicia (Rom 6, 19-21), a la esclavitud de la ley debe seguir la libertad de los hijos de Dios (Rom 8, 14 s). Sellados, «ungidos» por el Espíritu (2 Cor 2, 22), actúa en nosotros como primicia y prenda de vida eterna (cf. Rom 8, 22-24).

—*La función testificante*. El Espíritu es fuerza que transforma internamente nuestra vida; pero también fuerza que tiende a transformar la vida externa. El Espíritu se nos da también para el testimonio: «El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios» (Rom 8, 16; Hech 1, 8). En realidad, más que ser nosotros los que damos testimonio del Espíritu, es el Espíritu el que da testimonio por nosotros. Y este testimonio es sobre todo el amor sin discriminación y la igual dignidad de los hijos de Dios: «Ya no hay distinción entre judíos y gentiles, esclavos y libres, hombres y mujeres, porque todos sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3, 28).

—*La función eclesiológica*. El Espíritu se nos ha dado para la edificación de la Iglesia (1 Cor 12). Los carismas, signos externos y vivenciales de la presencia del Espíritu, tienen para el apóstol una función eminentemente social y eclesial. Su diversidad no puede matar la unidad porque el Señor es siempre el mismo, y porque todos proceden del mismo Espíritu (1 Cor 12, 5-6; 8, 11). Bien se trate de apóstoles, profetas o maestros; bien se posea el don de lenguas o el de hacer milagros, todos estos dones están destinados a dar testimonio del evangelio (1 Tes 1, 5s; 1 Cor 1, 5s), a crear la unidad de la Iglesia en la caridad (1 Cor 12, 13; Ef 4, 3-4), a la edificación del Cuerpo de Cristo: «Pues a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común» (1 Cor 12, 7).

En conclusión, podemos decir que el Espíritu no sólo es un don de Cristo, sino también un don que nos lleva a Cristo, que nos da a Cristo. El Cristo que nos da el Espíritu nos lo da para que nosotros podamos recibir verdaderamente a Cristo. Y el Espíritu que nos da a Cristo nos conduce a él para que podamos llevar una vida verdaderamente «espiritual». Con otras palabras, el Espíritu es cristológico y Cristo es pneumatológico, y su acción en nosotros no tiene otra finalidad que la transformación plena de nuestra vida en Cristo y en el Espíritu para la comunión plena en Dios[11]

5. La promesa de Cristo se cumple de un modo sacramental en la comunidad apostólica

¿Cómo puede la Iglesia transmitir este don universal y eclesial por excelencia a sus miembros? ¿aparece en el nuevo testamento algún signo que exprese el don del Espíritu? Y si aparece, ¿procede de Cristo? ¿tiene que ver algo con lo que nosotros llamamos sacramento de la confirmación?[12].

Bautismo en el agua y en el Espíritu

Cristo había designado su pasión y muerte como un bautismo de sangre (Mc 10, 30; Lc 12, 50). El bautismo cristiano será una incorporación eficaz y dinámica, una inmersión en la muerte y

11. Cf. G. Martelet, *D'une définition de l'Esprit a travers la génération multiforme du Christ*: LumVit 4 (1972) 588-596; H. Mühlen, *El acontecimiento de Cristo como obra del Espíritu santo*, en *Mysterium salutis* III/2, Madrid 1969, 529-560.

12. Todos los «tratados» sobre la confirmación dedican algún apartado a analizar estos textos, en los que clásicamente se ha visto un fundamento de la confirmación, aunque las explicaciones al respecto sean diferentes. Cf. bibliografía de la nota 3 de la introducción a la confirmación. Además: C. Ruch, *Confirmation dans l'Ecriture*, en DTC III, col. 975ss; M. Magrassi, *L'azione dello Spirito santo nella storia della salvezza e nella iniziazione cristiana*, en *La confermazione e l'iniziazione cristiana*, Torino-Leumann 1967; Id., *Teología del battesimo e della cresima*, Roma 1968; P. Dacquino, *Battesimo e cresima. La loro teologia e la loro catechesi alla luce della Bibbia*, Torino-Leumann 1973; Id., *La confirmación desde la presencia del Espíritu santo en la Iglesia naciente*, en Varios, *La santísima Trinidad y la confirmación*, Salamanca 1993, 13-32; P. Tena, *El sello del don del Espíritu santo*: Phase 69 (1972) 199-217; D. Borobio, *Confirmar hoy*, 37-51...
Aunque no directamente dedicadas al tema de la confirmación, también comentan estos textos bíblicos las obras más generales, como H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, München 1964; Y. M. Congar, *El Espíritu santo*, Barcelona 1983; L. Bouyer, *Il consolatore. Spirito santo e vita di grazia*, Roma 1983; Varios, *Credo in Spiritum sanctum* (2 vols.), Città del Vaticano 1983.

resurrección de Cristo, un con-morir y un con-resucitar con él (Rom 6, 3-11; Col 2, 12).

Cristo bautiza en agua para la conversión (Mt 3, 11) y en Espíritu santo y fuego para la participación en el misterio pascual y en el don mesiánico de pentecostés (Mt 3, 11; Lc 3, 16). Por eso los apóstoles consideraron el día de pentecostés como el día de su bautismo en el Espíritu (Hech 1, 4-5). El bautismo cristiano es, pues, un bautismo «en el agua y en el Espíritu» que nos constituye hombres espirituales, en hombres cristianos.

No se puede, empero, reducir la acción del Espíritu al momento del bautismo. Hay que comprenderla en un marco más amplio. El Espíritu no está atado a un signo determinado, sino que permanece libre y activo abarcando todos los campos de la Iglesia. Según aparece sobre todo en los Hechos, el Espíritu actúa también en la Iglesia, en los individuos, por medio de los carismas, por medio del agua, o por medio de la «unción», o a la manera de «sello» (2 Cor 1, 21-22); antes del bautismo como en el caso de Cornelio (Hech 10, 44), o después del bautismo como en el caso del etíope y los samaritanos (Hech 8, 4-20; 26-39); de un modo teofánico, como en pentecostés, o de un modo «sacramental» como en Samaria o Efeso (Hech 8, 4-20; 19, 1-7)[13].

El bautismo en el Espíritu aparece, ciertamente, unido al bautismo en agua, pero ambos bautismos se distinguen. Esta distinción se basa no sólo en el deseo de diferenciar el bautismo de Juan y el de Cristo, sino principalmente en la «separación» temporal entre la muerte y la resurrección de Cristo y la efusión del Espíritu en pentecostés. La cuestión de las diversas fórmulas que aparecen en el nuevo testamento: «eis to onoma», y «en to onomati», parece apoyar esta distinción[14].

Imposición de manos para el don del Espíritu

La distinción señalada anteriormente aparece ahora de forma más explícita, en el estudios de los textos que expresamente nos hablan de una imposición de manos para el don del Espíritu. La existencia de este gesto, que viene a completar el proceso iniciado en el bautismo y comunica el Espíritu santo, es un dato seguro basado en Hech 8, 4-20 y 19, 1-7.

13. Cf. H. Bourgeois, *L'avenir de la confirmation*, 37.
14. Cf. en la primera parte, al tratar del bautismo en la Escritura.

Samaria: Hech 8, 14-17. En el primero, los samaritanos han oído la predicación de Felipe y son bautizados «en el nombre del Señor Jesús». Pero esto no debía ser suficiente para que quedaran integrados en la comunidad cristiana. Por eso, al enterarse de ello los apóstoles, «les enviaron a Pedro y a Juan. Estos bajaron y oraron por ellos para que recibieran el Espíritu santo, pues todavía no había descendido sobre ninguno de ellos; únicamente habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús ('eis to onoma...'). Entonces les imponían las manos, y recibían el Espíritu santo». Este texto, considerado como el lugar clásico en favor de la confirmación por la tradición occidental, merece una especial atención[15]. Estos son los resultados más claros de la exégesis actual sobre el texto:

—Felipe no es un diácono (en el sentido actual), es uno de los siete, helenista, que predicó, hizo signos (expulsó demonios, curó enfermos) y bautizó.

—Samaria, nueva comunidad no judía, ha de estar en conexión con la comunidad originaria y con los Doce. Pedro y Juan son enviados a comprobar la vida, la verdad y la comunión de los nuevos hermanos en la fe con la comunidad de Jerusalén.

—Los apóstoles constatan que los samaritanos no han recibido el Espíritu santo, lo que consideran fundamental para la unidad con la comunidad nacida en pentecostés (Hech 2, 38). Por eso se sienten en el deber de comunicar el Espíritu. Pero para ello no repiten el signo del bautismo, sino que les imponen las manos. Hay una marcada distinción, no solamente en el signo (agua-imposición de manos), sino también en las personas que lo aplican (en un caso Felipe, en otro los apóstoles) y en el don que se recibe (en el nombre del Señor Jesús-el Espíritu santo)[16].

—No se puede negar tampoco que el texto tiene una clara intención eclesiológica porque los apóstoles buscan la unidad de la

15. Cf. Además de los autores citados en nota 14: J. Dölger, *Das Sakrament der Firmung, historisch-dogmatisch dargestellt*, Wien 1906; J. B. Umberg, *Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung*, Freiburg 1920; C. Ruch, *Confirmation dans la sainte Ecriture*, en DTC, col. 975-1001; J. Coppens, *Confirmation*, en DBS II, col. 120-153; J. Goitia, *El rito de la imposición de manos en el nuevo testamento*: Verdad y Vida 16 (1958) 173-188; N. Adler, *Taufe und Handauflegung. Exegetisch-theologische Untersuchung*, Münster 1951; A. Hamman, *Baptême et confirmation*, 193ss.

16. Cf. C. Ruch, *Confirmation dans la sainte Ecriture*, 51-52; B. Neunheuser, *Baptême et confirmation*, 51-52.

comunidad de Samaria con la Iglesia apostólica de Jerusalén y porque el don del Espíritu aparece ligado a la intervención directa de los apóstoles. La intervención de los apóstoles crea la unidad interna de la Iglesia de Samaria, y a la vez integra esta unidad en la de la Iglesia madre de Jerusalén, que ha recibido el Espíritu y la misión de comunicarlo a los demás[17].

—En el texto, bautismo y imposición de manos se complementan, representando la plena y total integración de los fieles en la salvación de Cristo y en la comunidad eclesial. Alguien es cristiano, no sólo por haber sido bautizado, sino también porque ha recibido el don del Espíritu y porque está unido a la comunidad de la Iglesia, a la comunidad apostólica. Aunque no se pueda afirmar desde el texto la existencia del «sacramento» de la confirmación, no cabe duda de que aquí radica uno de sus fundamentos[18].

Efeso: Hech 19, 1-6. El segundo texto (Hech 19, 1-6) muestra cómo en Efeso no han recibido ni han oído hablar del Espíritu santo. Pablo llega a Efeso, pregunta a aquella comunidad si ha recibido el Espíritu santo, y le responden que ni siquiera han oído hablar de él (19, 2). Pablo explica que el bautismo de Juan no es el definitivo: falta el bautismo de Jesús y el don del Espíritu. De ahí que dude un poco de la ortodoxia de su iniciación y les pregunte: «Entonces, ¿qué bautismo habéis recibido?». Y para autentificar su iniciación continúa el texto: «Cuando oyeron esto fueron bautizados en el nombre del Señor Jesús. Y habiéndoles Pablo impuesto las manos, vino sobre ellos el Espíritu santo y se pusieron a hablar en lenguas y a profetizar. Eran en total unos doce hombres» (19, 5-7). De este texto podemos decir cuanto sigue[19]:

—Los doce de Efeso eran discípulos, convertidos, pero no plenamente cristianos. Sólo recibieron el rito exterior del bautismo de Juan, no orientado hacia Cristo y el Espíritu. Por otra parte, ellos han oído hablar de Jesús y es posible que también del Espíritu prometido, pero no saben que este Espíritu haya sido ya enviado.

—Distingue el bautismo de Juan, bautismo de Cristo y el don del Espíritu por la imposición de manos (Hech 19, 1. 5. 6). Ambos ritos están ordenados el uno al otro, pero ambos se distinguen igualmente. El Espíritu pentecostal se les concede de hecho, de un modo «sacramental», por un signo distinto del bautismo: la imposición de manos.

—En este texto Lucas pone más de relieve la relación entre don del Espíritu y pentecostés: el número de doce personas, las expresiones de los textos (*Pneuma hagion lambanein* = recibir el Espíritu santo; *erchesthai epi* = venir el Espíritu sobre...), el don de lenguas y profecías... son signos claros que hacen referencia al acontecimiento de pentecostés.

—También aparece de forma clara el aspecto eclesiológico: Pablo, como «apóstol», tiene plenos poderes para incorporarlos a la comunidad apostólica. El signo de la imposición de manos es a la vez de unidad con la Iglesia y de comunicación del Espíritu, pues ambos aspectos se interrelacionan. La plenitud del Espíritu conduce a la plenitud de comunión eclesial, y viceversa[20].

—Por lo demás, de este texto no cabe sacar demasiadas conclusiones, ni en orden a la separación de los dos ritos, ni en orden a la «institución del sacramento» por parte de Cristo. Lo que sí parece evidente es que el bautismo «en el nombre del Señor Jesús» y «don del Espíritu santo por imposición de las manos» son dos aspectos complementarios e integrantes de la incorporación al misterio de Cristo y a la comunidad de la Iglesia. No podemos sacar otras conclusiones.

Hebreos 6, 1-6. El texto de Hebreos puede complementar los dos anteriores. En él parece distinguirse también los dos momentos de la iniciación: bautismo de agua e imposición de manos. «...Elevémonos a lo perfecto, sin reiterar los temas... de la instrucción sobre los bautismos y de la imposición de manos; de la resurrección de los muertos y del juicio eterno. Porque es imposible que cuantos fueron una vez iluminados, gustaron el don celestial y

17. Cf. H. B. Meyer, *Aus dem Wasser und dem Heiligen Geist*, en *Der Christ in der Welt* VII/3, Aschafenburg 1969, 132ss; J. Neumann, *Der Spender der Firmung in der Kirche des Abendlandes bis zum Ende des kirchlichen Altertums*, Meitingen 1963, 7-22; A. Hamman, *Baptême et confirmation*, 194; P. Dacquino, *Battesimo e cresima*, 64ss; J. Amougou-Atangana, *Ein Sakrament des Geistempfangs?*, 101ss.

18. Así lo afirmaba, por ejemplo, M. Thurian, *La confermazione, consecrazione dei laici*, Roma 1966, 47.

19. Cf. J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites conexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne*, Paris 1925, 220-248; A. Wilkenhauser, *Los Hechos de los apóstoles*, Barcelona 1967, 320-322; J. Neumann, *Der Spender der Firmung*, 22-37.

20. Cf. A. Benning, *Gabe des Geistes*, Münster 1972, 19-20.

fueron hechos partícipes del Espíritu santo..., se renueven otra vez mediante la penitencia» (Heb 6, 1-6). Veamos algunos elementos de interpretación:

—El autor se dirige a una comunidad judía de la segunda generación, ya sin entusiasmo, que vive en la indiferencia, y en algunos casos en el pecado que los «expone a pública infamia» (Heb 6, 6). El autor busca mover a la conversión y renovación de la fe.

—Destaca la severidad hacia ellos, dada la contradicción que supone con la radicalidad de la conversión primera bautismal. Se considera el pecado en su aspecto comunitario y contrario a los dones recibidos en la iniciación cristiana: la iluminación o bautismo, la participación del Espíritu santo por la imposición de manos, el gustar del don celestial por la eucaristía.

—Respecto a los otros textos, es una novedad que sitúe la imposición de manos en relación con el bautismo y también con la eucaristía. El texto refleja sin duda una conciencia y una praxis de la Iglesia apostólica que viene a reforzar cuanto hemos visto en los textos anteriores.

Unción en el Espíritu

En sus cartas, Pablo distingue entre el bautismo como incorporación a Cristo, el perdón de los pecados y el don del Espíritu. Pero no distingue claramente dos ritos para expresar estos efectos. Aunque es evidente que conoce el gesto de la «imposición de manos» (cf. Hech 19, 1-7), no nos habla directamente de él. Sin embargo, sí utiliza otras expresiones relacionadas con nuestro tema, como son «ungir» y «marcar»: «Y es Dios el que nos conforta juntamente con vosotros en Cristo, y el que nos ungió y el que nos marcó con su sello, y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones» (2 Cor 1, 21-22). ¿Qué significan estas expresiones? ¿hacen relación a algún gesto especial para la comunicación del Espíritu santo?[21].

Según I. de la Potterie, la unción precede a la impresión del sello y a la infusión del Espíritu. El momento concreto en que se situaría la unción sería en la génesis de la fe que se presupone para el bautismo, viniendo a significar una unción espiritual por la fe como participación en la unción de Cristo. Si la impresión del «sello» designa el bautismo, la «unción» de los cristianos le precede por la fe[22]. Se trata de una única acción divina; primero suscita la adhesión en la fe y después conforta y confirma en esa misma fe en el Cristo, en el Ungido. Así pues, en la «unción» de que nos habla Pablo en 2 Cor 1, 21 no puede verse una unción material, sino una unción espiritual prebautismal.

También *Juan* nos habla en varios lugares de la «unción» del cristiano (1 Jn 2, 20.27). Nos encontramos en Juan con un lenguaje simbólico, y la expresión puede tener en él varios significados: el acto de ungir, el mismo ungüento como materia de unción, el Espíritu y sus efectos. La mayor parte de los autores está de acuerdo en que aquí significa el Espíritu santo en su función reveladora (cf. Jn 14, 17; 15, 26; 16, 13). No podemos saber si Juan piensa en un gesto al estilo de la imposición de las manos. Aunque, si realmente existió este gesto y Juan lo conocía, no podría dejar de pensar en él al expresarse en estos términos[23].

En cuanto a la «marca con el sello» (1 Jn 2, 22), la mayoría de los autores lo ve como evocación al Espíritu santo, destacando unas veces el don presente, y otras la prenda de los bienes escatológicos[24] Pero en este texto no se está refiriendo directamente al bautismo, aunque la sigilación forme parte de él. La misma estructura de la frase (dos participios estrechamente coordinados: «Nos marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu»), indica que la «impresión» con el sello se refiere a la infusión del Espíritu en nuestros corazones. De este modo, el acto de fe, irretractable y fundamental, con el que aceptamos que Jesús es «el Cristo» o «el Ungido», recibiría su cumplimiento definitivo en el bautismo[25].

c) *Conclusión*

El Espíritu aparece en la historia de la salvación como presencia actuante y como promesa de futuro, llenándola de dinamismo y

21. Cf. sobre este texto: L. Ligier, *De sacramento confirmationis*, Roma 1970 (*ad usum privatum*), 13-14; P. Tena, *El sello del don del Espíritu santo*, 205-209.

22. J. de la Potterie, *La unción del cristiano por la fe*, en Varios, *La vida según el Espíritu*, Salamanca 1967, 124-129.

23. Algunos autores, como L. Ligier o P. Tena se inclinan por pensar que se refiere también a este gesto externo. Cf. L. Ligier, *De sacramento confirmationis*, 28-30; P. Tena, *El sello del don del Espíritu santo*, 205-209.

24. M. Magrassi, *Teologia del battesimo e della cresima*, 130-131; R. Falsini, *La cresima sigillo dello Spirito*, Milano 1972, 73.

25. J. de la Potterie, *La unción del cristiano por la fe*, 132-149.

esperanza. La Iglesia vive en una tensión hacia la plenitud escatológica.

El Espíritu actúa fundamentalmente a través de la personas elegidas, lugar privilegiado de su presencia y portavoces de su promesa. El punto cumbre de la manifestación llega en Cristo. El, que posee el Espíritu en plenitud, lo promete también en una plenitud nueva.

Pentecostés constituye el momento más significativo del cumplimiento de la promesa, manifestación visible de la presencia de Cristo actuante en la comunidad, en especial en la apostólica. Es el momento más importante en la constitución de la Iglesia y comienzo del cumplimiento de su misión. Es a la vez punto de llegada y punto de partida.

En el nuevo testamento se señalan tres formas de comunicación del Espíritu: la teofánica más visible, la personal invisible y la sacramental a través de signos: Hechos señala el bautismo y la imposición de manos; de Pablo no se puede deducir que la unción fuera un signo material para expresar la comunicación del Espíritu. La forma que más nos interesa en este caso es la que llamamos «sacramental».

El bautismo con agua y la imposición de manos aparecen como signos claramente distinguibles, pero no separables. Marcan la continuidad y la complementariedad de dos momentos de la iniciación cristiana. Una de las pruebas más evidentes de esta unidad la encontramos en el texto de Heb 6, 1-6.

Es de destacar la importancia eclesiológica que se da, sobre todo en Lucas, al gesto de la imposición de manos. La participación en el don del Espíritu pentecostal es prueba de la plena incorporación a la unidad de la Iglesia; y esta unidad es garantía de aquella participación. Don del Espíritu, unidad eclesial e imposición de manos son inseparables.

De los datos del nuevo testamento no puede deducirse ni la existencia de la confirmación, como ésta se entiende hoy, ni que el Espíritu se confiera por un sacramento separado y diferente del bautismo. Esta afirmación no anula las distinciones anteriores, sino que las sitúa en su verdadero contexto. En el nuevo testamento sí se encuentran, en cambio, las bases para una diferenciación signal de dos momentos de la iniciación: bautismo y confirmación; para una explicitación más específica del significado de la imposición de manos en referencia al acontecimiento de pentecostés, y para una determinación más precisa de la riqueza de lo que posteriormente llegaría a ser el «sacramento de la confirmación».

2. *Necesidad de una sacramentalización del don del Espíritu pentecostal*

Los datos del nuevo testamento sobre la confirmación no son ni muy explícitos ni muy abundantes, pero sí suficientes para permitir un desarrollo posterior situándolos en la dinámica de la actuación del Espíritu en la historia de la salvación. El objetivo de este segundo tema es doble: 1. situarnos en la historia de la sacramentalización del Espíritu en Cristo y en la Iglesia; 2. ver hasta qué punto esta historia sacramental del Espíritu está reclamando un sacramento específico para la actualización del acontecimiento pentecostal al que necesariamente hace referencia el don del Espíritu.

Desde este planteamiento podremos dar respuesta no sólo a la presencia y actuación del Espíritu en los sacramentos de la Iglesia, sino también a la pregunta de por qué existe en concreto el sacramento de la confirmación. Así quedaría clarificada la cuestión de la «institución» del sacramento por Cristo.

a) *El Espíritu como Espíritu de Cristo*

Cristo, que posee de modo privilegiado y permanente el Espíritu, cumple su promesa enviándonoslo como don escatológico y definitivo. Pero ¿qué aporta de especial este envío del Espíritu?[26].

El Vaticano II en LG 8 precisa: El Espíritu no puede entenderse como «sujeto que actúa por su cuenta, independientemente del Padre y del Hijo... La realidad del Espíritu santo es mediada por Cristo mismo, su función histórico-salvífica es siempre función de Cristo mismo, en cuanto que es Cristo quien envía y otorga dicho Espíritu».

Según esto, él es la «tercera» y «más cercana» manifestación de la única intervención divina. Pero a la vez está indicando que la realidad del Espíritu, que procede del Padre, es también una

26. La síntesis que ofrecemos se inspira de forma especial en H. Mühlen, *El Espíritu santo en la Iglesia*; Id., *Espíritu, carisma, liberación*, Salamanca 1976; Id., *El acontecimiento Cristo como obra del Espíritu santo*, en *Mysterium salutis* III/2, Madrid 1971, 529-560; Id., *Die Firmung als sakramentales Zeichen der heilsgeschichtlichen Selbstüberlieferung des Geistes Christi*: ThGl 57 (1968) 263-280. Igualmente importantes son al respecto los estudios de Y. M. Congar, *El Espíritu santo*, Barcelona 1983; L. Bouyer, *Il consolatore. Spirito santo e vita di grazia*, Roma 1983; Varios, *Credo in Spiritum sanctum* (2 vols.), Città del Vaticano 1983.

realidad mediada por Cristo mismo. El Espíritu es «Espíritu de Cristo» porque procede de Cristo, porque nos conduce a Cristo y porque nos une a Cristo de un modo insuperable. Espíritu de Cristo no quiere decir que Cristo ejerza una función meramente instrumental en el envío del Espíritu, sino que en el Espíritu que nos envía se transmite él mismo.

Asimismo, «Espíritu de Cristo» significa que a partir de la glorificación de Cristo, su comunicación con los hombres se hace siempre mediante su Espíritu, que es la inmediatez misma de nuestra relación personal con Cristo.

Finalmente, digamos que el Espíritu de Cristo es la expresión más clara de la dinámica del amor de Dios, revelado en el Hijo, que tiende en el Espíritu a ir más allá de sí, a comunicarse en la historia y en el mundo. El amor intratrinitario entre el Padre y el Hijo, expresado en el Espíritu, aparece como comunicación desbordante en el Espíritu de Cristo.

b) *Necesidad de historización del Espíritu*

Si el Espíritu es todo lo anterior, debemos preguntarnos ahora cómo aparece y se manifiesta de modo visible esta realidad para nosotros, hombres de carne y hueso. ¿No debe hacerse el mismo Espíritu historia visible, corporeidad concreta, para que, a través de esta visibilidad, los hombres podamos encontrarnos con Cristo glorioso, que ya ha desaparecido de nuestra vista? Si el Espíritu es «el modo como Dios existe hacia afuera», ¿no debe hacerse de algún modo perceptible este Espíritu? Veamos las razones que explican esta necesidad de historización:

El Espíritu es la prolongación y posibilidad de encuentro con Cristo. Cristo es el lugar privilegiado del encuentro con Dios, el sacramento original de este encuentro (Tit 2, 11-14; Col 1, 15). Los testigos de la vida de Jesús pudieron ver con sus ojos y tocar con sus manos algo eterno (Jn 1, 1-3). Pero, después de su partida, ya nadie puede entrar en contacto con su humanidad, y a través de ella con Dios, mediante el ver, oír o tocar. La continuidad de su presencia sucede ahora en el «Espíritu de Cristo» como posibilidad del encuentro con él. Se plantea una doble alternativa: o el Espíritu santo se nos ha dado como continuación y posibilidad de encuentro con Cristo y entonces es necesaria la historización, o no se nos ha dado y entonces la historización es inútil o innecesaria.

El Espíritu continúa la dinámica de una historización comenzada y realizada en Cristo. El tiempo del Espíritu que comienza después de la muerte de Cristo debe ser continuación en la misma clave histórica y visible que se dio en Cristo.

Los momentos principales de la temporalización del Espíritu en Cristo son: la encarnación del Logos (el Espíritu une al Verbo la naturaleza humana y comienza a la vez la historización del Espíritu), el bautismo de Jesús (se manifiesta públicamente que el Espíritu tiene su historia en Cristo y que actúa en él como Ungido), y la muerte y resurrección (Cristo entra en una nueva fase al ser vivificado por el mismo Espíritu).

El Hijo y el Espíritu entran a la vez en la temporalidad aunque de forma diferente: el Hijo implicando la unión hipostática; el Espíritu actuando de forma extraordinaria en María para tal unión. De cualquier modo, hay una cosa clara: esta temporalidad e historicidad del Espíritu en Cristo está reclamando una continuación, por la misma dinámica de la historia de la salvación.

La nueva historización comenzada en pentecostés debe continuarse en la Iglesia. El Espíritu santo no tiene solamente una historia «visible» en el Jesús terreno, en la función mesiánica que le fue conferida por la unción; tiene además una historia «visible» en su unción continua en la Iglesia, que comienza con el «pentecostés apostólico» (Jn 20, 21-23), con el «pentecostés universal» (Hech 2, 1 s) y con el «pentecostés de los gentiles» (Hech 10, 44-48), y continúa con los carismas y ministerios de la Iglesia apostólica (1 Cor 12, 1-12). La obra de Cristo debe ser llevada a su plenitud.

Es necesario, por tanto, que la historización comenzada con el envío del Espíritu santo en pentecostés se continúe en la Iglesia por dos razones: 1. porque la alianza permanente que Dios ha hecho con su pueblo debe llevarse a cumplimiento en la historia con la participación y fuerza del Espíritu; 2. porque el Espíritu tiene una función mediadora entre Cristo y nosotros, que debe cumplirse en el tiempo histórico, no sólo de un modo interno e invisible, sino también externo y visible.

c) *La Iglesia, primera historización del Espíritu de Cristo*

Existe una necesidad de historización del Espíritu de Cristo, pero, ¿cómo y dónde «ver» y «experimentar» al Espíritu? La respuesta es clara: la Iglesia, cuerpo visible, es la primera y funda-

realidad mediada por Cristo mismo. El Espíritu es «Espíritu de Cristo» porque procede de Cristo, porque nos conduce a Cristo y porque nos une a Cristo de un modo insuperable. Espíritu de Cristo no quiere decir que Cristo ejerza una función meramente instrumental en el envío del Espíritu, sino que en el Espíritu que nos envía se transmite él mismo.

Asimismo, «Espíritu de Cristo» significa que a partir de la glorificación de Cristo, su comunicación con los hombres se hace siempre mediante su Espíritu, que es la inmediatez misma de nuestra relación personal con Cristo.

Finalmente, digamos que el Espíritu de Cristo es la expresión más clara de la dinámica del amor de Dios, revelado en el Hijo, que tiende en el Espíritu a ir más allá de sí, a comunicarse en la historia y en el mundo. El amor intratrinitario entre el Padre y el Hijo, expresado en el Espíritu, aparece como comunicación desbordante en el Espíritu de Cristo.

b) *Necesidad de historización del Espíritu*

Si el Espíritu es todo lo anterior, debemos preguntarnos ahora cómo aparece y se manifiesta de modo visible esta realidad para nosotros, hombres de carne y hueso. ¿No debe hacerse el mismo Espíritu historia visible, corporeidad concreta, para que, a través de esta visibilidad, los hombres podamos encontrarnos con Cristo glorioso, que ya ha desaparecido de nuestra vista? Si el Espíritu es «el modo como Dios existe hacia afuera», ¿no debe hacerse de algún modo perceptible este Espíritu? Veamos las razones que explican esta necesidad de historización:

El Espíritu es la prolongación y posibilidad de encuentro con Cristo. Cristo es el lugar privilegiado del encuentro con Dios, el sacramento original de este encuentro (Tit 2, 11-14; Col 1, 15). Los testigos de la vida de Jesús pudieron ver con sus ojos y tocar con sus manos algo eterno (Jn 1, 1-3). Pero, después de su partida, ya nadie puede entrar en contacto con su humanidad, y a través de ella con Dios, mediante el ver, oír o tocar. La continuidad de su presencia sucede ahora en el «Espíritu de Cristo» como posibilidad del encuentro con él. Se plantea una doble alternativa: o el Espíritu santo se nos ha dado como continuación y posibilidad de encuentro con Cristo y entonces es necesaria la historización, o no se nos ha dado y entonces la historización es inútil o innecesaria.

El Espíritu continúa la dinámica de una historización comenzada y realizada en Cristo. El tiempo del Espíritu que comienza después de la muerte de Cristo debe ser continuación en la misma clave histórica y visible que se dio en Cristo.

Los momentos principales de la temporalización del Espíritu en Cristo son: la encarnación del Logos (el Espíritu une al Verbo la naturaleza humana y comienza a la vez la historización del Espíritu), el bautismo de Jesús (se manifiesta públicamente que el Espíritu tiene su historia en Cristo y que actúa en él como Ungido), y la muerte y resurrección (Cristo entra en una nueva fase al ser vivificado por el mismo Espíritu).

El Hijo y el Espíritu entran a la vez en la temporalidad aunque de forma diferente: el Hijo implicando la unión hipostática; el Espíritu actuando de forma extraordinaria en María para tal unión. De cualquier modo, hay una cosa clara: esta temporalidad e historicidad del Espíritu en Cristo está reclamando una continuación, por la misma dinámica de la historia de la salvación.

La nueva historización comenzada en pentecostés debe continuarse en la Iglesia. El Espíritu santo no tiene solamente una historia «visible» en el Jesús terreno, en la función mesiánica que le fue conferida por la unción; tiene además una historia «visible» en su unción continua en la Iglesia, que comienza con el «pentecostés apostólico» (Jn 20, 21-23), con el «pentecostés universal» (Hech 2, 1 s) y con el «pentecostés de los gentiles» (Hech 10, 44-48), y continúa con los carismas y ministerios de la Iglesia apostólica (1 Cor 12, 1-12). La obra de Cristo debe ser llevada a su plenitud.

Es necesario, por tanto, que la historización comenzada con el envío del Espíritu santo en pentecostés se continúe en la Iglesia por dos razones: 1. porque la alianza permanente que Dios ha hecho con su pueblo debe llevarse a cumplimiento en la historia con la participación y fuerza del Espíritu; 2. porque el Espíritu tiene una función mediadora entre Cristo y nosotros, que debe cumplirse en el tiempo histórico, no sólo de un modo interno e invisible, sino también externo y visible.

c) *La Iglesia, primera historización del Espíritu de Cristo*

Existe una necesidad de historización del Espíritu de Cristo, pero, ¿cómo y dónde «ver» y «experimentar» al Espíritu? La respuesta es clara: la Iglesia, cuerpo visible, es la primera y funda-

mental historización del Espíritu de Cristo, de modo análogo a como el Verbo encarnado es la original historización y temporalización del Espíritu de Dios. Y esto en doble sentido:

Por una parte, el Espíritu «hace» a la Iglesia. De modo análogo a como el Espíritu fue haciendo crecer el cuerpo físico de Cristo, desde la encarnación, así va haciendo crecer el cuerpo místico de la Iglesia desde pentecostés, edificada en el amor, en la santidad y en la unidad.

Por otra parte, el Espíritu «se hace» Iglesia. El encuentro de los hombres con Dios, después de la partida de Jesús, sucede en la inmediatez del Espíritu. Pero no una inmediatez a-histórica, sino histórica. De modo análogo a como el Verbo se hizo carne, así el Espíritu de Dios se hizo Iglesia. Por eso se llamó al Espíritu «alma de la Iglesia», y a la Iglesia la «sociedad del Espíritu» (san Agustín).

La encarnación en cuanto tal no se continúa en la Iglesia. Y, sin embargo, algo propio de Cristo continúa viviendo en ella. La Iglesia, al ser continuadora histórica de la unción de Cristo, es continuadora de la misión de Cristo: misión profética, sacerdotal y real, que se cumplirá por la palabra, los sacramentos, el ministerio y la caridad.

De este modo, la Iglesia viene a ser como el nosotros social que historiza el Espíritu. El Espíritu de Cristo que la Iglesia ha recibido, no es exclusivamente «mi» o «tu» espíritu, sino que es siempre «nuestro» Espíritu. El hace posible una experiencia del nosotros que supera toda forma de reunión mundana. El nosotros humano está llamado a formar una unidad con el nosotros divino: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él» (Jn 14, 23). El exclusivo y «doble» (del Padre y del Hijo) nosotros divino en el Espíritu, habita en el múltiple «nosotros» de los discípulos de Jesús. Podemos decir, por tanto, que así como el Espíritu historiza en el «nosotros» de la Iglesia el «nosotros» divino, de igual manera el múltiple «nosotros eclesial» historiza al mismo Espíritu enviado por el Padre y por Cristo. La Iglesia es el nosotros social en el que habita el «nosotros divino» de la Trinidad por obra del Espíritu en el cual todos hemos sido bautizados.

d) *La Iglesia como «sacramento» del Espíritu santo*

Partiendo de la definición de «sacramento» como la manifestación visible de una realidad invisible («invisibilis gratiae visibilis forma»), veamos hasta qué punto la Iglesia es la visibilización histórica del don invisible del Espíritu de Cristo. En el Vaticano II, al afirmar que la Iglesia es «sacramento»[27], no se dice que lo sea porque continúa la encarnación, sino porque existe una analogía entre los dos misterios (el de Cristo y el de la Iglesia), que permite hablar de la Iglesia como «sacramento» del Espíritu (LG 8). Si Cristo por su relación con la naturaleza humana es «imagen de Dios invisible» o sacramento visible del amor de Dios, de modo semejante la Iglesia, en cuanto estructura social, por su relación con el Espíritu de Cristo, es sacramento visible o manifestación histórica de este Espíritu.

La Iglesia no sólo tiene el Espíritu de Cristo, es el Espíritu santo actuando en ella. No se trata de una identificación entre Iglesia y Espíritu, sino de una presencia y acción permanente del Espíritu en la Iglesia.

El origen de la Iglesia como sacramento primordial hay que situarlo en el misterio pascual («Del costado de Cristo nació el sacramento de la Iglesia»: san Agustín), y sobre todo en su pentecostal bautismo en el Espíritu. En efecto, la Iglesia nace como sacramento del Espíritu de Cristo en el acontecimiento de pentecostés. Desde entonces, la Iglesia constituye el signo visible o la manifestación histórica de la gracia invisible y suprahistórica de Cristo, que es el Espíritu santo.

e) *Los sacramentos, historizaciones del Espíritu de Cristo*

La Iglesia es la primordial historización del Espíritu de Cristo, pero no la única ni la última. En ella la manifestación del Espíritu se da por los carismas y ministerios, por su articulación social y plural.

Pluralidad de aspectos en la historización del Espíritu en la Iglesia. El Espíritu es el que hace posible en la Iglesia la Palabra, el ministerio, el sacramento, y el testimonio. Y, al mismo tiempo, es esta pluralidad de medios la que manifiesta de un modo más cercano y concreto la presencia histórica del Espíritu en la Iglesia.

—En cuanto a la Palabra. Es evidente que es el Espíritu el que garantiza la tradición y el evangelio, en cuanto él, al entrar en el nosotros eclesial, habita en nosotros, inspira los libros sagrados y mantiene la tradición en la fidelidad a Cristo. Pero, a su vez, es

27. Cf. LG 1, 8; SC 1, 5...

la palabra transmitida y predicada por la Iglesia la que hace más cercana y concreta la historización del Espíritu, verdadero impulsor de la función profética de la misma Iglesia.

—*El ministerio* supone igualmente una función estructural de la misma Iglesia para la historización del Espíritu. Los carismas y ministerios tienen también un origen y una cualificación pneumatológica esencial. Por eso, una verdadera actuación ministerial, no puede por menos de manifestar al mismo Espíritu[28]. Si es verdad que los ministerios existen en el Espíritu y se realizan en su fuerza, no es menos cierto que el Espíritu existe y obra históricamente por los ministerios.

—*El sacramento*. El origen fundamental de los sacramentos está en la pascua y en pentecostés, en el Espíritu de Cristo, llamado a continuar la dinámica de su propia historización en la Iglesia, en las diversas situaciones vitales. La efusión del Espíritu en pentecostés suscita inmediatamente el culto de la Iglesia (Jn 20, 22; Hech 2, 11; 10, 46). Los sacramentos son instrumentos unidos al Espíritu de Cristo. La presencia del Espíritu, don escatológico, provoca una situación que exige el culto y se expresa por el culto. La celebración de los sacramentos sintetiza de forma excelente las otras formas de historización: la Palabra y el ministerio. Los sacramentos son el signo más claro de la presencia e historización del Espíritu en la Iglesia. En ellos está presente, actúa y se nos ofrece permanentemente el don escatológico de Cristo: el Espíritu santo.

—*El testimonio*. Las formas anteriores encuentran un punto de confluencia y autenticidad en el testimonio. Jesús nos ha dado su Espíritu para ser testigos (Hech 1, 8; 1 Jn 1, 3). En la medida en que, movidos por el Espíritu, damos testimonio y ese testimonio puede ser visto y oído, en esa medida la experiencia del Espíritu no queda reducida a algo puramente interior, sino que se hace visible e histórica. Es una experiencia que nosotros «recibimos» de los primeros testigos, y una experiencia que «damos» aplicada a cada situación personal e histórica. Junto al testimonio tenemos que colocar los carismas, que son una forma de dar testimonio y de edificar la Iglesia como sacramento del Espíritu.

Los sacramentos como epíclesis y don del Espíritu de Cristo: La epíclesis es invocación del Espíritu para que actúe en los sacramentos y en los sujetos que los reciben, transformando la realidad material en signo que contiene y expresa la presencia del Señor, o inundando la realidad visible de un sentido y significado nuevos en relación con el misterio de Cristo y con la renovación de la vida de la comunidad. La epíclesis manifiesta de modo especial la presencia y actuación del Espíritu en los sacramentos. Se da en todos los sacramentos por igual, aunque la eucaristía sea el paradigma de la dimensión epiclética sacramental. Es precisamente la intervención del Espíritu la que asegura que las acciones sacramentales de la Iglesia sean actos de Cristo, presencia sacramental del acontecimiento salvador[29].

Por otro lado, los sacramentos no sólo encuentran la explicación de su origen y su eficacia en la presencia y acción del Espíritu, sino que ellos mismos son la comunicación del don del Espíritu. El Espíritu es base y raíz de los sacramentos, ámbito y posibilidad de realización sacramental, eficacia transformante del signo visible y de la comunidad participante, don y gracia de los mismos sacramentos, efecto y fruto de toda celebración sacramental. La verdadera gracia «contenida» en los sacramentos es el Espíritu de Cristo, indiviso e inconfuso[30].

f) *El sacramento de la confirmación, historización privilegiada del Espíritu pentecostal*

Si bien en todos los sacramentos actúa y se nos comunica el Espíritu, hay uno al que, por su mismo origen, estructura signal y contenido, se le puede atribuir una historización del Espíritu especial o singular: es el sacramento de la confirmación[31]. Pero

28. Cf. lo que al respecto afirma la misma Escritura: Jn 20, 22; 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6-7... El Vaticano II y los documentos posteriores han recordado abundantemente este aspecto. Cf. *Pastores dabo vobis, Christifideles laici*...

29. Cf. I. Oñatibia, *Para una mayor recuperación de la dimensión pneumatológica de los sacramentos*: Phase 97 (1976) 433-434.

30. El nuevo *Catecismo de la Iglesia católica* ha expresado de forma significativa la dimensión pneumatológica de los sacramentos: n. 1077-1112.

31. La referencia de la confirmación al Espíritu santo es una de las constantes de la teología sobre el sacramento que ha encontrado especial desarrollo después del Vaticano II, como veremos más adelante. Baste ahora alguna referencia bibliográfica más importante, además de la ya citada en otros lugares: E. Walter, *Das Siegel des lebendigen Gottes. Die Firmung als Sakrament der Geistmitteilung und ihre Bedeutung für das Leben des Christen*, Freiburg 1943; A. de Villamonte, *La confirmación, sacramento del Espíritu*: Naturaleza y Gracia 8 (1961) 185-221; B. Luykx, *La Confirmation, sacrement de l'Esprit*: Assemblées du Seigneur 52 (1965) 62-93; F. S. Pancheri, *La cresima, sigillo dello Spirito*, Padova 1972; C. Kiesling, *Confirmation and Full Life in the Spirit*, Cincinnati 1973; Varios, *El*

veamos cómo podemos llegar a esta conclusión sin pretender adelantar todo cuanto diremos a lo largo de nuestro estudio.

Necesidad de una «significación» específica y adecuada del don del Espíritu pentecostal. El acontecimiento de pentecostés es un momento decisivo para la comprensión del misterio pascual y del misterio «espiritual» de la Iglesia. Por este motivo es lógico que, así como otros aspectos del misterio pascual se expresan de forma especial por otros sacramentos, también pentecostés esté expresado y celebrado de forma singular en uno de los sacramentos de la Iglesia.

Así lo entendieron los apóstoles y así lo expresaron mediante la imposición de manos (Hech 8, 14-17; 19, 1-6). Y así lo entendió también la Iglesia desde el principio, al «sacramentalizar» el don del Espíritu pentecostal, mediante la imposición de manos, la unción o la signación posbautismales[32].

Estos datos nos conducen a afirmar que los apóstoles sentían la necesidad de significación específica y adecuada del don del Espíritu pentecostal por un signo distinto al del mismo bautismo, aunque relacionado con él. De lo contrario, no se explicarían adecuadamente los datos del nuevo testamento, ni se comprendería por qué los apóstoles emplean gestos específicos para transmitir el Espíritu pentecostal.

Ahora bien, esta significación eclesial del don del Espíritu hay que buscarla en el orden de los sacramentos de la iniciación cristiana, ya que de igual manera que pentecostés es constitutivo de la pascua, así el Espíritu pentecostal es constitutivo del mismo ser cristiano. De los tres sacramentos de la iniciación, es el sacramento de la confirmación el que comporta una estructura signal específica y adecuada para esta significación y actualización del acontecimiento de pentecostés.

sacramento del Espíritu. La confirmación en la Iglesia de hoy, Madrid 1976; G. Papini, *Cresima, azione dello Spirito*, Torino-Leumann 1976; P. T. Camelot, *Baptême, confirmation, effusion de l'Esprit*: La Vie Spirituelle 132 (1978) 843-863; S. Leimgruber, *Das Sprechen vom Geist. Religiöse Sprache und Erfahrung am Beispiel der Firmung*, Zürich 1978; Y. M. Congar, *Le sceau du don de l'Esprit. Réflexions sur le sacrement de confirmation*, en Id., *Je crois en l'Esprit saint* III, Paris 1980, 181-193; R. Coggi, *Il sacramento della cresima e la Pentecoste*, en Varios, *Il sacramento della confermazione*, Bologna 1983, 154-170; J. L. Larrabe, *La confirmación sacramento del Espíritu en la teología moderna*: Lumen (Vitoria) 32 (1983) 144-175.

32. Cf. cuanto hemos dicho anteriormente, al hilo de los comentarios de I. de la Potterie, *La unción del cristiano por la fe*, 129-149.

Lo realmente distintivo radica en que la confirmación es el sacramento que prolonga, actualiza e historiza de un modo específico y original no sólo la experiencia de pentecostés, sino el mismo acontecimiento del Espíritu pentecostal. «La imposición de las manos es un signo rememorativo de la experiencia inicial, un ofrecimiento objetivo e inefable de parte de Dios, para la re-presentación de esta experiencia»[33].

g) *Para un recto entendimiento de la «institución» del sacramento de la confirmación*

Creemos que la explicación anterior marca el contexto verdadero en el que ha de comprenderse la «institución» del sacramento de la confirmación. Recordemos algunas opiniones recientes sobre el tema:

K. Rahner entiende la institución de los sacramentos a partir del protosacramento Iglesia. Respecto de la confirmación, Rahner cree que la institución hay que comprenderla teniendo en cuenta el hecho de que es un desdoblamiento del sacramento del bautismo, con el que forma una unidad para la iniciación cristiana. Estos dos ritos, con su contenido específico (bautismo = muerte al hombre viejo o perdón del pecado; confirmación = nueva vida y don del Espíritu) pueden llamarse y ser dos sacramentos distintos. Serían como dos fases sacramentales de un hecho en sí unitario, pero con diversos aspectos, sin que esto destruya la unidad del acto. De esta forma se pueden considerar dos sacramentos distintos, distinguidos por la Iglesia de los apóstoles, sin que Cristo hubiera ordenado necesariamente la división del rito en dos, pero sin que tampoco por ello se pueda negar que ambos sacramentos fueran instituidos por Cristo en el conjunto de la iniciación[34].

E. Schillebeeckx piensa que Cristo debe haber determinado la orientación septiforme de esta gracia comunicada por un acto visible de la Iglesia. Pero, ¿dónde y cómo aparece esta «orientación de la gracia» hacia un signo sacramental que sea lo que llamamos «confirmación»? El autor sitúa esta orientación de gracia confirmatoria en la promesa, donación del Espíritu por parte de Cristo, y

33. H. Mühlen, *Espíritu, carisma, liberación*, 95.
34. K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1967, 55-60.

en la comunicación de este Espíritu por parte de los apóstoles por la imposición de manos. «La Iglesia va a transmitir el Espíritu que ella misma ha recibido directamente de Cristo por la imposición de manos, ¡he aquí la confirmación! Con ello los apóstoles continúan una tradición que unía la imposición de manos al Pneuma. Todo hace presumir que el mismo Cristo no instituyó ni explícita ni implícitamente el rito de la imposición de manos como rito de la confirmación, sino que fueron los apóstoles los que recurrieron a este rito (ya presente en el judaísmo) para continuar la manera de obrar de Cristo. De este modo, diríamos que la posición correcta respecto a la institución de la confirmación sería la de la 'determinación genérica'»[35]

En nuestra opinión personal creemos que hay que partir de lo que realmente entiende la Iglesia por «institución». Con ello lo único que quiere afirmar es que los siete sacramentos tienen su origen y fundamento en Cristo, y que procede de Cristo todo aquello que pertenece a la «substantia sacramenti»[36]. Entendemos, por tanto, que ha de decirse que Cristo ha instituido un sacramento, cuando ese signo, al que la Iglesia atribuye una eficacia sacramental, sólo puede tener sentido en referencia a Cristo; cuando su existencia sólo se explica a partir de la historia salvífica que tiene su punto culminante en Cristo; cuando su contenido sólo puede proceder del mismo Cristo, porque nada ni nadie encierra su originalidad salvífica. Fundamentalmente, Cristo no ha instituido los sacramentos porque en el nuevo testamento aparezcan unas palabras y signos más o menos claros respecto a cada uno de ellos (aunque esto sea muy importante para deducir la institución), sino porque Cristo, y sólo Cristo, puede llenar estos signos sacramentales que la Iglesia refiere a su misterio, de un contenido nuevo, originalmente salvífico, eclesialmente cristológico. Este contenido debe probarse sobre todo a partir de la dinámica de sentido y de la función de los signos en toda la historia de la salvación; a partir de la vida, misión y misterio pascual de Cristo; a partir de la necesidad de una continuación de su obra y de la necesidad de historización del Espíritu de Cristo; y en fin, a partir de la misma Iglesia como «proto-sacramento» o sacramento principal. Es en la confluencia de todos estos aspectos donde encuentra su luz la institución de los sacramentos.

35. E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián 1968, 132, 136-138.

36. Cf. DS 1601, 1628, 1782; Pío XII, *Sacramentum ordinis*: AAS 40 (1948) 5ss.

En concreto, *respecto al sacramento de la confirmación* no sólo hemos visto que el Espíritu actúa en la historia salvífica, sino también que es necesaria una historización del Espíritu pentecostal, cuyo dinamismo actuante está pidiendo un signo adecuado para su transmisión visible en la Iglesia a cada uno de los miembros que la componen.

Así lo entendió también la Iglesia apostólica. Por eso, consciente de su misión de transmitir e historizar el Espíritu pentecostal de Cristo y de procurar la unidad eclesial, utiliza un signo apto, ya preexistente, para indicar que la salvación en Cristo no puede desligarse del don cristológico del Espíritu pentecostal: la imposición de manos. Lo realmente importante no es que se emplee este signo, sino el contenido nuevo que a través de él se expresa, se historiza, se comunica: el Espíritu de Cristo como Espíritu pentecostal. Si el Espíritu procede de Cristo, ¿no ha de proceder también de él aquel signo por el que la Iglesia, en coherencia con la dinámica signal histórico salvífica y con la forma de actuar del mismo Cristo, quiere representar y actualizar el mismo Espíritu? Si el Espíritu pentecostal reclama una historización en la Iglesia, ¿no ha de ser el sacramento peculiar por el que se quiere transmitir este Espíritu, un sacramento de la Iglesia?

Por tanto, aunque nada encontremos de y sobre la «confirmación» (en el sentido actual) en el nuevo testamento; aunque la evolución histórica del sacramento y de sus ritos guarde sus «misterios» y ambivalencias, la existencia del sacramento sólo puede explicarse y tener su origen y sentido en Cristo y a partir de Cristo. Su razón de ser y su justificación se explican sobre todo a partir de la dinámica y la necesidad de historización del don del espíritu pentecostal. La confirmación en la vida de la Iglesia es necesaria como signo simbólico, como historización concreta que expresa y visibiliza la dimensión pneumatológica fundante del ser cristiano: el don del Espíritu pentecostal[37].

37. Esta explicación la proponíamos ya en nuestra publicación *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, Bilbao ²1978, 76-78. Seguimos manteniendo la misma postura, como la que personalmente más nos convence, y desde la que mejor se responde a las diversas dificultades.

LA CONFIRMACION EN LA VIDA DE LA IGLESIA

Teniendo en cuenta cuanto dijimos de la evolución histórica al tratar sobre el bautismo, y cómo esta historia es inseparable de la que se refiere a la confirmación, especialmente en los primeros siglos, nos proponemos ahora ofrecer una breve síntesis de los aspectos que consideramos más significativos para la comprensión del sentido del sacramento. Desde esta visión podremos entender mejor sus elementos permanentes y sus aspectos secundarios; lo que constituye su especificidad y lo que explicita su sentido; lo que expresa y lo que exige su celebración.

Muchos autores han estudiado con anterioridad este sacramento desde un punto de vista histórico y litúrgico[1]. La complejidad histórica y litúrgica de los ritos posbautismales exige evitar fáciles ge-

1. Recogemos la bibliografía histórica que consideramos más importante desde un punto de vista general: P. Bernard, *Confirmation* III. *Confirmation du VII au XII siècle*, en DTC III, Paris 1938, col. 1058-1070; E. Mangenot, *Confirmation* X. *Confirmation d'après le Concile de Trente*, en DTC III, col. 1070-1083; A. Mostaza Rodríguez, *El ministro extraordinario de la confirmación*, Salamanca 1952; L. Greenstock, *El problema de la confirmación*: Ciencia Tomista 80 (1953) 175-228, 539-590; *ibid.* 81 (1954) 201-244; M. Righetti, *Historia de la liturgia*, Madrid 1958; L. Vischer, *La confirmation au cours des siècles. Contribution au débat sur le problème de la confirmation*, Paris 1959; J. Lécuyer, *La confirmation chez les Pères:* LMD 54 (1958) 23-52; Id., *Théologie de l'initiation chrétienne chez les Pères*: LMD 58 (1959) 5-26; P. M. Gy, *Histoire liturgique du sacrement de confirmation*: LMD 58 (1959) 135-145; R. Beraudy, *La confirmación*, en A. G. Martimort, *La Iglesia en oración*, Barcelona 1964, 591-600; L. Ligier, *La confirmation. Sens et conjoncture oecumenique hier et aujourd'hui*, Paris 1973; D. Borobio, *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, 81-126; A. Heinz, *La célebration de la Confirmation selon la tradition romaine. Etapes historiques de son dévelopement propre à l'occident*: QL 79 (1989) 29-50; B. Kleinheyer, *Sakramentliche Feiern* I. *Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, 191ss.

neralizaciones, y atender a cada tradición particular[2] Nosotros intentaremos ofrecer una síntesis de los resultados que consideramos más válidos, procurando individuar los problemas y aportaciones que a lo largo del tiempo, y en los diversos lugares, han caracterizado las distintas etapas de desarrollo y evolución del sacramento, tanto desde un punto de vista teológico, como litúrgico y pastoral.

1. *La confirmación del siglo II al siglo VI*

Nuestra manera de entender hoy el sacramento de la confirmación no es un punto de partida válido para acercarse a la tradición, por lo que supone de apriorismo teológico e histórico. Nosotros entendemos la confirmación como un sacramento «separado y distinto», en cambio los Padres no pensaban ni en «confirmación», ni en «sacramento separado y distinto». Nosotros sabemos cuál es el rito de la confirmación, en cambio los Padres y la liturgia no habían fijado todavía un rito propio para la confirmación. Nosotros hablamos de la gracia y efectos de la confirmación; los Padres hablarán sobre todo de la gracia y los efectos de la iniciación cristiana. Su atención se centra en la unidad del rito en la iniciación cristiana, que forma un todo continuo en la unidad de momentos rituales. Cierto, a uno de estos momentos, el de los ritos posbautismales, se le atribuye una especial comunicación del don del Espíritu. La mayoría de los testimonios están de acuerdo en ello, aún reconociendo desde el principio la variedad de tradiciones, y la imposibilidad de reducir el origen de la confirmación a un núcleo común[3]. Será el punto de partida hacia una configuración histórica, ritual y sacramental de lo que llamamos el «sacramento de la confirmación».

2. V. Saxer afirma, por ejemplo, en su reciente *Introducción* a las catequesis prebautismales y mistagógicas de Cirilo y Juan de Jerusalén: «E evidente che la problematica dei riti postbattesimali è, per lo storico del battesimo, una delle più complesse. In primo luogo perchè le testimonianze dei Padri celano più o meno i riti e talvolta li omettono... Ma c'è in secondo luogo la complessità dei riti postbattesimali stessi, più o meno numerosi e diversificati secondo gli autori sulla cui testimonianza facciamo affidamento...»: Cirilo y Juan de Jerusalén, *Catechesi prebattesimali e mistagogiche*, Roma 1974, 118.

3. Recuérdese cómo las actuales investigaciones constatan esta variedad y riqueza, a la vez de la unidad fundamental. Cf. G. Kretschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*; P. Bradshaw, *La liturgie chrétienne en ses origines*, especialmente 183-207.

a) *Aspectos originales de las distintas Iglesias con respecto a los ritos posbautismales*

En los primeros siglos la unidad de la Iglesia distaba mucho de ser uniformidad. Cada Iglesia tenía sus tradiciones, mantenía sus costumbres y ofrecía su propia originalidad. Esto sucede también en el caso de la confirmación.

1. En la tradición oriental: la unción con el «myron», un rito para el don del Espíritu en la iniciación

Los testimonios más importantes al respecto son Orígenes, Cirilo de Jerusalén, Teodoro de Mopsuestia, Juan Crisóstomo, la «Didascalia de los apóstoles», las diversas fuentes litúrgicas...[4]. Estas fuentes nos hablan de la iniciación como un todo unitario. Pero señalan también los distintos momentos rituales que la componen. Uno de esos momentos lo constituyen los ritos posbautismales, entre los cuales destaca por su importancia la crismación con el «myron» u óleo perfumado.

Es Cirilo de Jerusalén el que expresa esta idea de forma excelente, cuando dice:

> Cristo fue ungido con el óleo espiritual de la alegría, es decir, con el Espíritu santo... Igualmente vosotros habéis sido ungidos con óleo perfumado y habéis llegado a ser compañeros y partícipes de Cristo ('Jristoi'). Pero no te imagines que allí hay sólo un simple perfume o que el 'myron' sea una cosa ordinaria. Así como el pan de la eucaristía, después de la invocación del Espíritu santo, no es un pan ordinario sino el cuerpo de Cristo, de igual modo

4. Obras generales que tratan el tema de la confirmación en las Iglesias orientales de los primeros siglos son: J. A. Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiae universae* (3 vols.), Roma 1747-1750; H. Denzinger, *Ritus orientalium coptorum, syrorum et armeniorum in administrandis sacramentis* I, Würzburg 1863; A. Raes, *Introductio in Liturgiam orientalem*, Roma 1947, 115-154; Id., *Taufriten in Orient*: LJ 9 (1959) 46-51; I. H. Dalmais, *Note sur la confirmation dans les rites orientaux*: LumVie 10 (1961) 73-79; J. Lécuyer, *Théologie de l'initiation chrétienne chez les Pères grecs*: LMD 58 (1959) 5-27; A. King, *The rites of Eastern Christendom* (2 vols.), London 1950; H. G. Beck, *Kirche und Theologische Literatur in byzantinischen Reich*, Monaco 1959; I. H. Dalmais, *Las liturgias orientales*, Bilbao 1991; A. de Halleux, *Confirmatio et Chrisma*: Irénikon 57 (1984) 490-515; E. Theodorou, *Die Entwiklung des Initiationsritus in der byzantinischen Kirche*, en *Taufe und Firmung* (ed. E. Ch. Suttner), Regensburg 1971, 141-151.

> este santo 'myron' no es ya algo ordinario después de la epíclesis. El Espíritu santo lo ha hecho eficaz gracias a la presencia de su divinidad. Simbólicamente eres ungido en la frente y en los sentidos. Pero, mientras el cuerpo es ungido con un bálsamo visible, es el alma la que queda santificada por el Espíritu vivificante[5].

Esta unción posbautismal con el 'myron' no se da, sin embargo, en la tradición siro-antioquena, en la que no se dan los principales ritos posbautismales en los que se ha visto el origen de la confirmación, como lo muestran diversos testimonios, sobre todo el de san Juan Crisóstomo[6]. El autor no menciona en ninguna parte de sus escritos la unción posbautismal. Este silencio obedece a la tradición existente en el antiguo patriarcado de Antioquía, que ignora la existencia de esta unción[7]. De hecho, no existía en esta tradición un rito posbautismal —unción, consignación o imposición de manos— correspondiente a lo que en otras iglesias vendrá a ser el sacramento de la confirmación. Esto no quiere decir que en la

5. Cirilo de Jerusalén, *Catequesis mistagógicas* III, 3 (y más ampliamente entre la 1-4), ed. A. Piedagnel-P. Paris, Sources Chrétiennes 126 bis, 120-123. Cf. H. M. Riley, *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*, Washington, D. C. 1974, 349-451. Un reciente y minucioso estudio de estos textos en Cirilo de Jerusalén puede verse en C. Granado, *La confirmación en el siglo IV. Ambrosio de Milán, Catequesis jerosolimitanas, Juan Crisóstomo*, en Varios, *La santísima Trinidad y la confirmación*, Salamanca 1994, 33-101, aquí 48-76. Cf. sobre el tema del Espíritu santo: J. L. Miguel Fernández, *Doctrina de san Cirilo de Jerusalén sobre el Espíritu santo*: Studium 14 (1974) 3-63.

6. Cf. A. Wenger, *Jean Crisostome. Huit Catéchèses Baptismales inédites* (Sources Chrétiennes 50), Paris 1957; A. Piedagnel, *Jean Crisostome. Trois catéchèses baptismales* (Sources Chrétiennes 366), Paris 1990; *St. John Chrysostom. Baptismal Instructions* (Ancient Christian Writers 31), Westminster, Md.-London 1963; Juan Crisóstomo, *Las catequesis bautismales*, Madrid 1988; C. Granado, *La confirmación en el siglo IV. Ambrosio de Milán, Catequesis jerosolimitanas, Juan Crisóstomo*, 76-101.

7. Cf. B. Botte, *L'onction postbaptismale dans l'ancien patriarchat d'Antioche*, en Varios, *Miscellanea Liturgica in onore di su Em. Card. G. Lercaro* II, Roma 1967, 795-808; S. Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition* (The Syrian Churches Series 9), Poona 1979; G. Kretschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*: LMD 132 (977) 11-26. Las discusiones sobre esta originalidad de la tradición siria han sido muy abundantes. Cf. recientemente G. Winkler, *Théologie du baptême dans le formulaire de Sévère d'Antioche*, en *Symposium Syriacum 1972* (OCA 197), 1974, 135-161. Un resumen de las diversas opiniones en P. Bradshaw, *La liturgie chrétienne en ses origines*, especialmente 186-196.

Iglesia antioquena no se diera una iniciación completa, ya que en diversos momentos se insiste en la relación de los ritos con el don del Espíritu santo[8]. Pero parece claro, como sostiene Winkler, que la praxis más original de Siria sólo incluía una unción prebautismal de la cabeza, a la que posteriormente vino a añadirse una unción de todo el cuerpo, y que tales unciones eran referidas no tanto a la participación en el misterio pascual, cuanto a la participación (*mimesis*) en el bautismo de Cristo en el Jordán[9].

Además, es preciso notar que en la tradición oriental también aparecen otros ritos posbautismales, como la misma imposición de manos y la consignación[10]. En cuanto al ministro, normalmente es el obispo quien preside la celebración. Pero si falta, es el sacerdote quien realiza los ritos prescritos, incluido el de la unción con el «myron». La referencia al obispo permanece por la consagración del 'myron' que él, y sólo él, puede hacer el día de jueves santo[11].

2. En la tradición occidental: entre la imposición de la mano y la unción con el crisma en forma de cruz

También para la Iglesia occidental, la «confirmación» es un momento del complejo ritual de la iniciación cristiana. Y es dentro de esta celebración integral donde hemos de comprender los ritos específicos a los que se atribuye la colación del Espíritu: crismación, imposición de la mano y signación posbautismales. La interpretación de los testimonios que poseemos presenta algunas dificul-

8. C. Granado, *La confirmación en el siglo IV. Ambrosio de Milán, Catequesis jerosolimitanas, Juan Crisóstomo*, 77-79ss.

9. G. Winkler, *Théologie du baptême dans le formulaire de Sévère d'Antioche*, 135ss; Id., *The History of the Syriac Prebaptismal Anointing in the Ligth of the Earliest Armenian Sources*, en *Symposium Syriacum 1976* (OCA 205), 1978, 317-324; Id., *The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and its Implications*: Worship 52 (1978) 36.

10. Por ejemplo, la imposición de la mano (*Constituciones apostólicas*, ed. Funk, 451), de la que P. L. Ligier afirma que se da en los nestorianos, coptos y etíopes, mientras falta en los griegos, armenios y siro-antioquenos. Cf. *La confirmation en Orient et en Occident. Autour du nouveau Rituel Romain*: Greg 2 (1972) 315-320. La consignación la encontramos, por ejemplo, en Teodoro de Mopsuestia, *Homilías catequéticas*, XIV, 27, ed. R. Tonneau-R. Devreesse, Città del Vaticano 1949, 405.

11. Esta praxis aparece en la mayoría de los documentos, y ha permanecido hasta nuestros días.

tades, en las que no nos detendremos en este lugar[12]. Nuestra intención es dar una visión de conjunto de la tradición occidental, resaltando los rasgos más característicos de cada Iglesia.

La Iglesia africana. En ella encontramos los testimonios primitivos más importantes sobre los ritos de la iniciación cristiana. Tertuliano y san Cipriano —junto con autores posteriores como san Agustín u Optato de Milevi— son los más conocidos[13]. Todos ellos conciben la iniciación como una unidad total[14] y no emplean ninguna expresión propia para designar un momento u otro, hablando con frecuencia de «ritos bautismales» o de «baptismus» simplemente[15]. En cuanto a los ritos posbautismales, si bien hablan de la unción, la consignación y la imposición de la mano, parece ser éste último el que posee un puesto preferente, ya que a él se atribuye el don del Espíritu santo, que es recibido por el bautizado lo mismo que Cristo lo recibió en el Jordán y se transmite de igual manera que lo transmitieron los apóstoles[16]. Pero lo que más importa no es el gesto en si, sino la acción y comunicación del Espíritu, por la cual se «consuma» y «perfecciona» nuestro bautismo[17]. Así pues, lo más original de esta Iglesia es la unidad de la iniciación, el rito de la imposición de la mano y su sentido «perfectivo».

La Iglesia romana. La breve descripción de los ritos bautismales que hace Justino no nos permite saber cuáles eran en el siglo II los ritos posbautismales en Roma[18]. Pero la mayoría de los documentos, a partir de la *Tradición apostólica* señalan como rito posbautismal más importante la consignación o unción con el crisma en forma de cruz[19]. Esta importancia deriva, no de su materialidad, sino de su contenido: a través de él se comunica el don del Espíritu, correspondiendo al gesto de la imposición de manos de los apóstoles[20]. Pero, mientras la Iglesia oriental y la africana no hacen problema del ministro al que compete realizar este rito, la Iglesia romana reivindica este ministerio para el obispo. Habiendo dos unciones posbautismales, se precisa que a los sacerdotes les compete sólo bautizar y ungir a los bautizados en la cabeza, mientras al obispo le está reservado ungirlos y consignarlos en la frente[21]. Esta insistencia expresada por el papa Inocencio I indica dos cosas: que ya se daba la iniciación sin que estuviera presente el obispo, y que la intervención del obispo implicaba una especial significación eclesial. Esta significación, como se deduce de otros testimonios[22], no era otra que la garantizar la unidad de los bauti-

12. Algunos estudios más detallados al respecto: D. van den Eynde, *Notes sur les rites postbaptismaux dans les Eglises d'occident*: Ant 14 (1939) 257-276; Id., *Notes sur les rites latins d'initiation*: Ant 33 (1958) 415-422; Id., *Les rites liturgiques latins de la confirmation*: LMD 54 (1958) 53-78; P. de Puniet, *Confirmation*, en DACL III, Paris 1914, col. 2515-2544; A. Verheuil, *Histoire rituel de la confirmation*, en Varios, *Christo signati*, Malinas 1954, 30-51; B. Botte, *Le vocabulaire ancien de la confirmation*: LMD 54 (1958) 6-22; L. Greenstock, *El problema de la confirmación*: Ciencia Tomista 80 (1953) 175-228; 539-590; 81 (1954) 201-244; J. Amougou-Atangana, *Ein Sakrament des Geist-empfangs?*, 106-249; L. Ligier, *La confirmation, sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui*; B. Kreinheyer, *Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*. Cf., además, la bibliografía de la nota 1.

13. Los lugares más significativos en los que se refieren a los ritos postbautismales son: Tertuliano, *De baptismo*, 7-8: PL 1, 1027; *De resurrectione mortuorum*, 8, 3: PL 1, 806... Cipriano, *Ep.* 70, 2: PL 3, 1040-1041; *Ep.* 73, 9: PL 3, 1114-1115... Cf. los lugares que ya citábamos al hablar del bautismo.

14. El mejor testimonio al respecto nos lo da Tertuliano, *De resurrectione mortuorum*, 8, 3: PL 1, 806: «Caro abluitur ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur».

15. Cf. B. Neunheuser, *Baptême et confirmation*, 89.

16. Así san Cipriano, *Ad Iubaianum Epistola*, 73, 9: PL 3, 1114-1115: «Y esto lo hicieron Pedro y Juan para que, teniendo en cuenta su situación, se invocara y se infundiera sobre ellos el Espíritu santo por la imposición de la mano. Lo cual también se hace ahora entre nosotros, de modo que aquellos que han sido bautizados en la Iglesia sean presentados a los jefes de la Iglesia y puedan recibir el Espíritu santo y ser consumados con el sello del Señor por nuestra oración y por la imposición de la mano». Cf. E. C. Whitaker, *Documents of the Baptismal Liturgy*, London 1970, p. XV.

17. Las expresiones «perfectio baptismi», «consummatio baptismi»... son frecuentes en los Padres de la Iglesia africana. Cf. B. Botte, *Le vocabulaire ancien de la confirmation*, 6ss.

18. Justino, *I Apología*, 61, 65.

19. Ya vimos al tratar del bautismo la descripción de los ritos que nos transmite la *Tradición apostólica*, único documento romano que habla expresamente de la imposición de la mano, y su interpretación parece ser dudosa, según B. Botte, *La Tradition apostolique*, 43-51. Un buen estudio sobre los otros testimonios de la Iglesia romana puede encontrarse en D. van den Eynde, artículos citados en nota 9. También J. P. Bouhot, *La confirmation, sacrement de la communion ecclesiale*, Lyon 1968.

20. A. Kavanagh, *Confirmation: Origins and Reform*, New York 1988, especialmente 41-52.

21. Así lo afirma el papa Inocencio I en su *Epistola ad Decentium* III, 6: PL 20, 554-555.

22. Cf. el comentario sobre estos y otros textos en J. P. Bouhot, *La confirmation, sacrement de la communion ecclesiale*, 46ss.

zados con la Iglesia local y la Iglesia universal, precisamente en un momento en que la Iglesia se veía amenazada por cismas y herejías. El aspecto de la comunión eclesial es decisivo para comprender por qué la Iglesia romana, y luego la occidental, reserva al obispo el rito de la confirmación.

La Iglesia de Milán. San Ambrosio es su testimonio más destacado. Sus escritos nos permiten reconstruir la estructura y composición de los ritos posbautismales en la Iglesia de Milán[23]. Aunque su visión de la iniciación es unitaria, y en toda ella actúa la Trinidad, Ambrosio atribuye una actividad especial a cada una de las personas divinas en los distintos ritos que la componen[24]. Al Espíritu santo le atribuye una intervención especial precisamente en el «spiritale signaculum», es decir, cuando el bautizado es «signado» por el obispo[25]. Por tanto, la signación unida a la invocación del obispo confiere el Espíritu santo, constituye el «signaculum spirituale» y lleva a perfección el bautismo. Se trata no sólo de los dones del Espíritu, sino del mismo Espíritu con sus dones; y no sólo de una alusión al «sello» espiritual, sino del rito concreto de la signación o consignación[26]. Ambrosio, que no menciona expresamente ni la unción ni la imposición de la mano, habla en cambio de un rito original: el lavatorio de los pies a los bautizados,

23. Principalmente en su obra *De sacramentis. De mysteriis*, ed. B. Botte, *Ambroise de Milan. Des Sacrements. Des mystères. Explication du Symbole* (Sources Chrétiennes 25 bis), Paris 1961. Cf. H. M. Riley, *Christian Initiation. A Comparative Study...*; C. Granado, *La confirmación en el siglo IV. Ambrosio de Milán, Catequesis jerosolimitanas, Juan Crisóstomo*, 34-47.

24. *De sacr.* VI, 2, 5-8. Cf. Sobre este punto: A. Caprioli, *Battesimo e Confermazione in San Ambrogio. Studio storico sul «signaculum»*, en *Miscellanea Carlo Fugini* (Hildephonsiana 6), Venegono Inferiore, Varese 1964, 50ss.

25. *De sacram.* III, 8: «Sequitur spiritale signaculum quod audisti hodie legi, quia post fontem superest ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis Spiritus Sanctus infunditur, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii atque virtutis, spiritus cognitionis atque pietatis, spiritus sancti timoris, septem quasi virtutes spiritus», ed. B. Botte, p. 96. Sobre la historia e interpretación del pasaje: A. Caprioli, *Battesimo e confermazione in S. Ambrogio*: SCt 102 (1974) 405-409.

26. Como señala C. Granado, revisando la interpretación de P. Galtier al respecto (*La consignation dans les Eglises d'Occident*: Rev. Hist. Ecclés. 13 [1912] 264) al referirse a san Ambrosio: «Me inclinso a pensar que el 'spiritale signaculum' es el rito de la efusión posbautismal del Espíritu, consistente en la consignación, acaso la simple realización de la señal de la cruz probablemente sobre la frente del neófito, acompañada de una oración invocando la venida del Espíritu septiforme»: *La confirmación en el siglo IV. Ambrosio de Milán, Catequesis jerosolimitanas, Juan Crisóstomo*, 40-43.

rito que servía probablemente para separar los dos momentos fundamentales: el «lavacrum spirituale» y el «signaculum spirituale»[27]. La liturgia de Milán manifiesta al mismo tiempo su autonomía y su evolución con respecto de la de Roma.

La Iglesia galicana. Encontramos en esta Iglesia un reflejo fiel de la situación vivida en la Galia meridional y del proceso hacia la separación de bautismo y confirmación durante el siglo V. Se habían multiplicado las parroquias rurales y el obispo no podía presidir todas las celebraciones. Por ello se tuvo que separar la intervención del obispo del resto de los ritos de iniciación, reservándole precisamente la «confirmatio»[28]. En un principio esta separación se significaba por las dos unciones posbautismales: una que podían realizar los sacerdotes y diáconos, y otra que quedaba reservada al obispo para asegurar su intervención «confirmando a los neófitos»[29]. Más tarde decidirían simplificar estas dos unciones en una, a realizar por el sacerdote (ya que, en definitiva, la consagración procedía del obispo) y, en cambio, reservarían la imposición de la mano para el obispo, asegurando así su intervención personal[30]. En este mismo contexto hay que encuadrar otra novedad importante, cual es la introducción de una nueva terminología («confirmare», «confirmatio») para designar esta intervención del obispo. Entre todos los testimonios que dan fe de este hecho, el más importante es sin duda la homilía «Ad pentecostem» de Fausto de Riez, escrita entre el 447-461[31]. Aunque la utilización

27. *De sacram.* III, 4-5; *De mysteriis*, 31-32, ed. B. Botte, 92-96 y 172. Cf. L. Ligier, *De sacramento confirmationis*, 42; P. Bouhot, *La confirmation*, 50.

28. Seguimos en gran parte las aportaciones de L. A. van Buchem, *L'homélie pseudoeusebienne. L'origine de la «confirmatio» en Gaule méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez*, Nijmegen 1967. Nos referimos sobre todo al cap. I de la tercera parte, 87-134.

29. Así aparece en el concilio de Riez (439). Cf. G. Munier, *Concilia Galliae a 314-506*, Turnhout 1963, 67-68.

30. Esto es lo que en síntesis certifica el concilio de Orange (441), can. 2. Cf. G. Munier, p. 78. La interpretación de este canon ha sido muy estudiada por D. van den Eynde, *Le deuxième canon du Concile d'Orange de 441 sur la crismation*: Revue de Theol. et d'Hist. Ancienne et Médieval 11 (1939) 77-109; A. Chavasse, *Le deuxième canon du Concile d'Orange de 441. Essai d'exégèse*, en *Mélanges E. Podechard*, Lyon 1945, 103-105; L. A. van Buchem, *L'homélie*, 95ss.

31. El texto crítico nos lo propone L. A. van Buchem, *L'homélie*, 40-44. Citamos las líneas 1-9: «En los últimos días, dice el Señor, derramaré mi Espíritu sobre toda carne. Meditemos en las riquezas de la verdad suma. Lo que en aquel tiempo fue dado a todos con la venida del Espíritu santo sobre el pueblo creyente,

de ambos términos no siempre tiene el mismo sentido, en general puede afirmarse: 1. que «confirmatio» es ya un término técnico para indicar el rito de la imposición de la mano, con el que el obispo interviene personalmente en la iniciación cristiana; 2. que «confirmare», en su sentido semántico, es una expresión para indicar que el obispo «confirma», «reafirma» a un neófito, sin que necesariamente tenga que referirse a un rito determinado[32]. De cualquier modo, es evidente que a través de este signo e intervención se manifiesta la unidad eclesial, el don del Espíritu y la «fuerza para la lucha».

La Iglesia hispánica. Entre las Iglesias occidentales, la Iglesia hispánica tiene la originalidad de haber valorado el ministerio extraordinario de los presbíteros en la realización de los ritos posbautismales[33]. La Iglesia hispana sufre la influencia de la Iglesia romana (carta de Inocencio I), que provoca intervenciones de los Padres (san Isidoro) y de los concilios (de Toledo, de Sevilla, de Braga...), precisando y aclarando el sentido del ministerio de obispos y sacerdotes con respecto a los ritos posbautismales. El obispo es siempre el ministro originario de la confirmación, al que le corresponde consagrar el crisma, ungir en la frente a los bautizados, y así, perfeccionar el bautismo. Pero también los sacerdotes pueden celebrar el rito de la crismación posbautismal con tal que utilicen el crisma consagrado por el obispo, actúen con la debida autorización y venga exigido por la ausencia del obispo. o por las circunstancias pastorales[34]. En cuanto al rito al que se atribuye

esto mismo es dado hoy a cada uno de los neófitos que son confirmados ('in confirmandis neophitis') por medio de la imposición de la mano ('manus impositio'). Ahora bien, puesto que hemos dicho que la imposición de la mano y la confirmación ('confirmatio') lleva consigo el poder de confirmar algo ('aliquid confirmare') en aquel que ya ha sido regenerado en Cristo, quizá alguien podría pensar: ¿De qué me sirve el ministerio de la confirmación después del ministerio del bautismo?».

32. L. A. van Buchem, *L'homélie*, 127-128. Cf. 131-134; 142-143; 150-154...

33. No repetimos aquí lo que ya estudiamos más ampliamente al presentar la iniciación en la Iglesia hispánica de los siglos VI-VIII. Sólo pretendemos recordar los aspectos centrales. Además de la bibliografía citada en aquel lugar, recordamos algunos estudios: A. Mostaza Rodríguez, *El ministro extraordinario de la confirmación*; D. van den Eynde, *Les rites liturgiques*, 65-67; J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romano-visigoda*, 292-295; B. Lewandowski, *Evolutio ritus liturgiae confirmationis in Ecclesia Hispanica*: Eph Lit 1 (1972) 97-120. A. Carpin, *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, 141-180.

34. Además de san Isidoro y de san Ildefonso, testifica al respecto también Braulio de Zaragoza, *Epistola ad Eugenium*: PL 87, 406-410. Cf. *Liber Ordinum*, col. 32-35.

el don del Espíritu, unido a la intervención del obispo, hay que decir que, si bien los diversos testimonios aluden a los tres ritos (crismación, signación, imposición de la mano), el rito que parece prevalecer sobre los demás es el de la unción con el crisma consagrado. La dificultad radica, más bien, en explicar el sentido de las dos unciones posbautismales de las que nos hablan algunos documentos, sin duda por influencia romana. Algunos autores afirman que la primera unción no tiene otro sentido que el de aclarar la unción que da el obispo en la frente, cuando preside y administra él mismo, y la unción que da el presbítero cuando preside el bautismo, sencillo o solemne, con mandato y en sustitución del obispo[35]. Nuestra conclusión al respecto es la siguiente: la Iglesia hispana dio gran importancia al rito de la unción con el crisma (en forma de cruz = consignación), y al permitir que los presbíteros administraran la primera unción posbautismal con el crisma, con permiso y en ausencia del obispo, no sólo mantiene más intacta la unidad de la iniciación, sino que hace partícipes a los presbíteros de la «acción confirmatoria», y se adelanta a lo que hoy ha sido aceptado como praxis normal. Las expresiones «crismare», «crismate ungere», sobre todo, y también «signare», «consignare»... indican el rito a que se refiere. En cambio, nuestras fuentes apenas usan el nombre «confirmatio-confirmare», y cuando lo hacen no es para referirse al rito de la unción, sino a la acción o al efecto de «confirmar», «completar» algo.

b) *Sentido y evolución de los ritos posbautismales*

A partir del siglo III se asiste en la Iglesia a un desarrollo de los ritos posbautismales de la iniciación cristiana.

1. Imposición de la mano o de las manos

Este rito, ya conocido en la tradición bíblica, y practicado por los apóstoles para significar el don del Espíritu santo (cf. Hech 8, 14-17; 19, 1-6), es también uno de los ritos posbautismales más importantes. Se trata de un rito más occidental que oriental, en cuanto que es testificado con más insistencia en occidente (Iglesia africana, romana, galicana, hispana...) que en oriente (Siria oriental,

35. Cf. A. Carpin, *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, 141ss.

Egipto...). Aunque el rito está presente en casi todas las Iglesias de occidente (excepto la Iglesia de Milán, de la que no tenemos un testimonio al respecto), paulatinamente va perdiendo importancia, hasta llegar a ocupar un segundo lugar respecto a la unción o consignación. Es de notar que la tradición occidental, al indicar este rito, suele hablar de la «imposición de *la* mano, y no de *las* manos», por lo menos hasta el siglo XIII.

2. La unción con óleo o crismación

La «unción», presente tanto en el antiguo como en el nuevo testamento (cf. Lc 4, 18; Hech 4, 27; 10, 38), vendrá a ser el rito posbautismal más importante. Esta expresión da origen al nombre «cristiano» (= *chrisma*), y aparece unida a la idea de consagración por el Espíritu, en vistas a cumplir una determinada misión. Los Padres y la liturgia unieron esta expresión al rito de la unción con el crisma, destinado a significar el don del Espíritu.

Puede decirse que este rito es tanto oriental como occidental, ya que aparece igualmente testificado en la Iglesia oriental (Siria occidental, Constantinopla, Padres orientales...), y en la Iglesia occidental (Africa, Roma, Milán, Galia, Hispania...). Respecto al ministro de la unción posbautismal, mientras la Iglesia oriental permite que la realicen los presbíteros, la Iglesia occidental se las reserva al obispo, al menos a partir del siglo V. En las dos Iglesias, sin embargo, se exige que el óleo perfumado sea consagrado por el obispo, y que la crismación se realice, no en la cabeza (que en occidente sería una primera unción realizada por el sacerdote), sino en la frente.

3. El signo de la cruz o signación

El término *sphragis* («sello») es utilizado en el nuevo testamento en sentido figurado (2 Cor 1, 21-22). Poco a poco este sentido («signaculum spirituale») hará aparecer un gesto que lo exprese y dé visibilidad: es el signo de la cruz, por el cual se manifiesta que una persona queda sellada, marcada, que alguien ha tomado posesión de ella, que ya no se pertenece a sí misma.

Los testimonios occidentales son más abundantes al respecto que los orientales. En el siglo III se emplea ya en Roma y en Africa. Ambrosio se refiere a ella en el siglo IV cuando habla de «signaculum spirituale», de forma que en la Iglesia de Milán parece haber sido el único rito para la confirmación.

Pronto llegará a fundirse con la crismación en un solo rito y para designarlo se empleará el nombre de «consignación» («consignatio»), indicando a la vez el don del Espíritu, la pertenencia a Cristo y la destinación escatológica del confirmado.

c) *Diversidad ritual y unidad de contenido*

1. Riqueza en la diversidad de tradiciones

La diversidad ritual es algo que no preocupa a la Iglesia de los primeros siglos. Su unidad se fundamenta más en el contenido que en la forma. La gracia que quiere expresarse a través de los diversos ritos es siempre la misma: el don del Espíritu santo. Este don, unido a un signo posbautismal determinado, no es sino la explicitación de la misma gracia bautismal en sus diversas dimensiones o aspectos, una acentuación o profundización de la misma vida bautismal. Con todo, y de forma más común, se le atribuye un sentido terminal, conclusivo, perfectivo, en relación con el puesto que los mismos ritos ocupan en la celebración.

Si la imposición de manos expresa el don, la unción y consignación explicitan para qué se nos da. Por la imposición de la mano participamos del acontecimiento pentecostal; por la unción somos consagrados, fortalecidos para una misión; por la signación somos marcados definitivamente, entramos a formar parte de Cristo y de la Iglesia hasta la vida eterna.

Sin duda, parece imposible afirmar la existencia de un modelo de iniciación normativo en los primeros siglos de la Iglesia. Más aún, probablemente es inexacto clasificar los ritos como «orientales» y «occidentales», pues si Egipto encaja mejor en occidente, algunos aspectos de la liturgia hispana-galicana encajan mejor en oriente[36]. Sin embargo, esto no quiere decir que se pueda negar un fondo fundamental común en las diversas iglesias. No se puede sólo subrayar lo que es común, ignorando las diferencias, sin que

36. Cf. G. Winkler, *Confirmation or Chrismation? A Study in Comparative Liturgy*: Worship 58 (1984) 2-16; P. Bradshaw, *La liturgie chrétienne et ses origines*, 206-207, donde afirma incluso: «La distintion traditionelle entre les rites d'initiation 'orientaux' et 'occidentaux' ne vaudrait qu'entre les rites romano-africains et le reste des autres, et ce groupe même montre des variations internes, comme nous l'avons vu».

ello suponga deformar seriamente la comprensión de la práctica cristiana primitiva.

De cualquier modo, es preciso situar siempre los tres ritos en la iniciación cristiana, entendida como un proceso continuado, como una celebración única. Es verdad que con estos ritos posbautismales aparecen señaladas dos etapas, que se distinguen por el ministro, los efectos... Pero su unidad se pone también de manifiesto, no sólo por la continuidad ritual, sino también por la atracción bipolar, por su complementariedad mistérica, por su significado eclesiológico.

2. De la distinción ritual a la separación de los ritos de la iniciación

La distinción acentuada de los ritos bautismales y posbautismales, unida al sentido atribuido a los mismos ritos, a la función del ministro y a las circunstancias pastorales, llevarían poco a poco a una separación temporal de los mismos. Al principio era el obispo el único ministro de la iniciación cristiana. A partir del siglo III, debido a la multiplicación de conversiones, el aumento del bautismo de niños y la mortalidad infantil, surgió un dilema: 1. o se delegaba el poder ordinario del obispo a los sacerdotes para que bautizaran y cumplieran ritos posbautismales, con el riesgo de expresar menos claramente la unidad visible de la comunidad eclesial; 2. o se reservaban los ritos posbautismales al obispo, jefe de la Iglesia local, corriendo el riesgo de romper la unidad secuencial de la iniciación cristiana.

La primera solución fue aceptada por oriente y, en alguna medida y por algún tiempo, por Hispania; la segunda por las restantes Iglesias occidentales. Es preciso señalar una vez más que la separación de los ritos va unida al ministerio del obispo, al reservarse el rito por el que se confiere el don del Espíritu. El obispo aparece en la tradición como el ministro originario y, aunque no administre el rito, siempre se unen los ritos posbautismales a su intervención episcopal. ¿Qué hacer cuando el obispo no podía presidir todas las celebraciones?

Los sacerdotes podían bautizar pero no «confirmar». Era necesario que el obispo viniera más tarde a visitar las parroquias rurales y cumpliera el rito que le estaba reservado. De este modo nacía una nueva celebración distinta y separada de la celebración bautismal, que vendrá a llamarse «confirmación» (concilio de Orange, Fausto de Riez...). Ciertamente, esta separación no se hizo sin dificultades y vacilaciones. Pero, una vez sentado el principio de que el rito estaba reservado al obispo, la praxis fue poco a poco adaptándose y la celebración «sacramental» fue poco a poco configurándose. De este modo, cuando en el siglo XII se fije de forma definitiva la lista de los siete sacramentos, la confirmación tendrá allí un puesto inmediatamente después del bautismo, al cual «sella», «confirma», «perfecciona».

2. *La confirmación del siglo VI hasta nuestros días*

Una vez individuado y recordado el «nacimiento» de la confirmación como rito separado del bautismo, veamos ahora cuál fue su desarrollo posterior, tanto desde el punto de vista litúrgico, como teológico y pastoral, sobre todo en la Iglesia de occidente, y supuesta la extensión e imposición paulatina de la liturgia romana[37].

a) *Un ritual y una teología para la confirmación (s. VI-XVI)*

En esta época abundan los documentos y su sentido apenas plantea problemas. Los libros litúrgicos se multiplican y se extienden por las diversas Iglesias[38]. Los papas y los concilios determinan algunas cuestiones[39]. Los autores eclesiásticos y los teólogos expresan su pensmiento[40]. ¿Qué cambios, aportaciones y consecuencias se desprenden de la evolución de esta época histórica?

Configuración ritual. Teniendo en cuenta el testimonio de los libros litúrgicos, la primera nota a señalar es el aumento de los

37. Es bien sabido cómo poco a poco la liturgia romana fue imponiendo su ley hasta llegar a la supresión práctica de las demás, como sucedió con la liturgia hispánica, abolida en el siglo XI (1074-1081) por Gregorio VII.

38. Respecto a la confirmación, los más importantes son: el Sacramentario gelasiano, el Sacramentario gregoriano hadriano, el Pontifical romano del siglo XII, el Pontifical romano-germánico y el Pontifical de Guillermo Durando... Cf. la presentación que ya hicimos de estas fuentes al tratar del bautismo.

39. Por ejemplo, Inocencio III (1204), *Ep. «Cum venisset»*: DS 794; Inocencio IV (1254), *Ep. «Sub catholicae professione»*: DS 831; *Concilio de Lyon* (1274): DS 860; *Concilio de Florencia* (1439): DS 1318.

40. Los más importantes al respecto son: san Beda, Rábano Mauro, Hugo de San Víctor, Guillermo de Auxerre, Pedro Lombardo, Tomás de Aquino...

ritos posbautismales secundarios en torno a los ritos esenciales de la unción con el crisma y la imposición de la mano. Mientras la descripción del Sacramentario gelasiano (siglo VI) goza todavía de una gran simplicidad[41], la que nos ofrece el Ordo XI es más compleja[42], y la que nos presenta el Pontifical de Durando (1292-1295) será verdaderamente complicada y detallista[43]. Las advertencias rubricistas van unidas a los nuevos gestos y oraciones. Y mientras se introducen costumbres sin importancia, como el orden que han de guardar los confirmandos ante el obispo[44], se impone también gestos y oraciones que tendrán gran trascendencia, como la presentación de los candidatos[45], el golpe en la mejilla[46] y la imposición general de la mano[47], o las formulas que acompañan a la consignación y otras oraciones[48].

41. Cf. L. C. Mohlberg, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae anni circuli (Sacramentarium Gelasianum, Reg 316)*, Roma 1960, n. 451-452, p. 74.

42. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge* II, Louvain 1948, 365-369 y 405-413.

43. M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au moyen-âge* III. *Le Pontifical de Guillaume Durand*, Città del Vaticano 1940, n. 1-8, p. 333-334.

44. Así aparece en el Ordo XI: M. Andrieu, *Les Ordines Romani* II, n. 100, p. 446. Posteriormente lo incluirán todos los pontificales, como el Pontifical romano-germánico: C. Vogel-R. Elze, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle* II, Città del Vaticano 1963, n. 382, p. 108-109.

45. C. Vogel-R. Elze, *Le Pontifical romano-germanique*, n. 387, p. 108-109. Esta presentación o interrogación sobre los candidatos se conservará hasta nuestros días.

46. La sustitución del «beso de la paz» por el «leve golpe en la mejilla» se debe a Guillermo Durando, o al menos es en su pontifical donde aparece por primera vez. Cf. M. Andrieu, *Le Pontifical de Guillaume Durand* III, n. 1-8, p. 333-335. El mismo autor explicará en otro lugar el sentido del gesto: *Rationale divinorum officiorum* VI, 84, 6-8.

47. Así aparece en el *Pontifical romano-germánico*: C. Vogel-R. Elze, n. 383, p. 108-109.

48. Tanto los ordines como los pontificales traen las fórmulas correspondientes para la consignación, aunque no siempre son las mismas. El *Pontifical de Durando* trae la siguiente: «Johannes, vel Maria, vel quolibet alio nomine, signo te signo crucis et eodem Spiritu Sancto ut habeas vitam aeternam»: M. Andrieu III, n. 3, p. 334. Sobre este punto puede verse el importante estudio de E. Llopart, *Les formules de la confirmació en el Pontifical Romà*. Col. Liturgia II, Monserrat 1958. Cf. sobre todo las tablas comparativas de fórmulas, IV y nota 21, p. 48. Otras oraciones aparecen en el Sacramentario gregoriano hadriano: H. Lietzmann, *Das Sakramentarium Gregorianum nach dem Aechener Urexemplar* (Liturgiegeschichtliche Quellen, 3), Münster in W. 1921, 86, p. 54; n. 113, p. 72. Ambas oraciones serán utilizadas en casi todos los formularios de la edad media, y permanecerán hasta nuestros días.

La principal razón de esta evolución radica en la necesidad de una configuración ritual que dé forma a la intervención del obispo en la confirmación, y que incluya los elementos centrales de una celebración sacramental, tal como entonces se entendía. A través de un proceso lento, la Iglesia fue perfilando los ritos para la celebración de un sacramento que aparecía no sólo separado ya del bautismo, sino también de su contexto pascual en el sábado santo como aparece en el «Ordo sabati sancti» del Pontifical de la curia romana del siglo XIII[49].

La estructura del signo sacramental. En este proceso evolutivo se detectan unas constantes que tienen su importancia en vistas a comprender qué es lo fundamental y qué lo secundario en el signo sacramental de la confirmación. Son, por una parte, las palabras que acompañan al rito y los textos eucológicos que explicitan el don específico del sacramento (oración «Omnipotens sempiterne Deus»)[50]. Por otra parte, el hecho de considerar la unción con el crisma y la imposición de la mano como elementos constitutivos del signo sacramental a lo largo de estos siglos. La insistencia de algunos teólogos escolásticos y algunos concilios (concilios de Florencia, de Trento) en la unción crismal, más que a una minusvaloración de la imposición de manos, se debió a la controversia con los orientales y a los planteamientos teológicos respecto a la «materia» del sacramento de la confirmación[51].

Controversia con los orientales. Las intervenciones de los papas (Inocencio III, Inocencio IV...) y los concilios (Lyon II) giran en torno a las grandes preocupaciones de esta época, sobre todo en relación con los orientales: la validez y licitud de la administración del sacramento en la Iglesia oriental griega; el ministro del sacramento en la Iglesia occidental y oriental; la unidad y correspondencia

49. Los autores valoran diferentemente esta separación de los ritos que se manifiesta en el pontifical. R. Falsini, *Il rito della confermazione*, 190; W. Breuning, *La confirmación en el bautismo de adultos*: Conc 22 (1967) 278.

50. Entendemos por palabras que acompañan al rito no sólo la «forma» en sentido escolástico, sino también los otros textos eucológicos, como la oración «Omnipotens sempiterne Deus», o «Deus qui apostolis tuis...».

51. Cf. P. Bernard, *La confirmation du VII au XII siècle*, en DTC III/1, col. 1058-1070; B. Neunheuser, *Baptême et confirmation*, 232. Como afirma este autor, es cierto que en la gran escolástica, y por razones sistemáticas, se insistió tanto en la unción crismal, que algunos teólogos dejaron de hablar de la imposición de manos. Estas opiniones influyeron, sin duda, en el concilio de Florencia (DS 1318), y en el concilio de Trento (DS 1629).

ritos posbautismales secundarios en torno a los ritos esenciales de la unción con el crisma y la imposición de la mano. Mientras la descripción del Sacramentario gelasiano (siglo VI) goza todavía de una gran simplicidad[41], la que nos ofrece el Ordo XI es más compleja[42], y la que nos presenta el Pontifical de Durando (1292-1295) será verdaderamente complicada y detallista[43]. Las advertencias rubricistas van unidas a los nuevos gestos y oraciones. Y mientras se introducen costumbres sin importancia, como el orden que han de guardar los confirmandos ante el obispo[44], se impone también gestos y oraciones que tendrán gran trascendencia, como la presentación de los candidatos[45], el golpe en la mejilla[46] y la imposición general de la mano[47], o las formulas que acompañan a la consignación y otras oraciones[48].

41. Cf. L. C. Mohlberg, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae anni circuli (Sacramentarium Gelasianum, Reg 316)*, Roma 1960, n. 451-452, p. 74.

42. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge* II, Louvain 1948, 365-369 y 405-413.

43. M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au moyen-âge* III. *Le Pontifical de Guillaume Durand*, Città del Vaticano 1940, n. 1-8, p. 333-334.

44. Así aparece en el Ordo XI: M. Andrieu, *Les Ordines Romani* II, n. 100, p. 446. Posteriormente lo incluirán todos los pontificales, como el Pontifical romano-germánico: C. Vogel-R. Elze, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle* II, Città del Vaticano 1963, n. 382, p. 108-109.

45. C. Vogel-R. Elze, *Le Pontifical romano-germanique*, n. 387, p. 108-109. Esta presentación o interrogación sobre los candidatos se conservará hasta nuestros días.

46. La sustitución del «beso de la paz» por el «leve golpe en la mejilla» se debe a Guillermo Durando, o al menos es en su pontifical donde aparece por primera vez. Cf. M. Andrieu, *Le Pontifical de Guillaume Durand* III, n. 1-8, p. 333-335. El mismo autor explicará en otro lugar el sentido del gesto: *Rationale divinorum officiorum* VI, 84, 6-8.

47. Así aparece en el *Pontifical romano-germánico*: C. Vogel-R. Elze, n. 383, p. 108-109.

48. Tanto los ordines como los pontificales traen las fórmulas correspondientes para la consignación, aunque no siempre son las mismas. El *Pontifical de Durando* trae la siguiente: «Johannes, vel Maria, vel quolibet alio nomine, signo te signo crucis et eodem Spiritu Sancto ut habeas vitam aeternam»: M. Andrieu III, n. 3, p. 334. Sobre este punto puede verse el importante estudio de E. Llopart, *Les formules de la confirmació en el Pontifical Romà*. Col. Liturgia II, Monserrat 1958. Cf. sobre todo las tablas comparativas de fórmulas, IV y nota 21, p. 48. Otras oraciones aparecen en el Sacramentario gregoriano hadriano: H. Lietzmann, *Das Sakramentarium Gregorianum nach dem Aechener Urexemplar* (Liturgiegeschichtliche Quellen, 3), Münster in W. 1921, 86, p. 54; n. 113, p. 72. Ambas oraciones serán utilizadas en casi todos los formularios de la edad media, y permanecerán hasta nuestros días.

La principal razón de esta evolución radica en la necesidad de una configuración ritual que dé forma a la intervención del obispo en la confirmación, y que incluya los elementos centrales de una celebración sacramental, tal como entonces se entendía. A través de un proceso lento, la Iglesia fue perfilando los ritos para la celebración de un sacramento que aparecía no sólo separado ya del bautismo, sino también de su contexto pascual en el sábado santo como aparece en el «Ordo sabati sancti» del Pontifical de la curia romana del siglo XIII[49].

La estructura del signo sacramental. En este proceso evolutivo se detectan unas constantes que tienen su importancia en vistas a comprender qué es lo fundamental y qué lo secundario en el signo sacramental de la confirmación. Son, por una parte, las palabras que acompañan al rito y los textos eucológicos que explicitan el don específico del sacramento (oración «Omnipotens sempiterne Deus»)[50]. Por otra parte, el hecho de considerar la unción con el crisma y la imposición de la mano como elementos constitutivos del signo sacramental a lo largo de estos siglos. La insistencia de algunos teólogos escolásticos y algunos concilios (concilios de Florencia, de Trento) en la unción crismal, más que a una minusvaloración de la imposición de manos, se debió a la controversia con los orientales y a los planteamientos teológicos respecto a la «materia» del sacramento de la confirmación[51].

Controversia con los orientales. Las intervenciones de los papas (Inocencio III, Inocencio IV...) y los concilios (Lyon II) giran en torno a las grandes preocupaciones de esta época, sobre todo en relación con los orientales: la validez y licitud de la administración del sacramento en la Iglesia oriental griega; el ministro del sacramento en la Iglesia occidental y oriental; la unidad y corresponden-

49. Los autores valoran diferentemente esta separación de los ritos que se manifiesta en el pontifical. R. Falsini, *Il rito della confermazione*, 190; W. Breuning, *La confirmación en el bautismo de adultos*: Conc 22 (1967) 278.

50. Entendemos por palabras que acompañan al rito no sólo la «forma» en sentido escolástico, sino también los otros textos eucológicos, como la oración «Omnipotens sempiterne Deus», o «Deus qui apostolis tuis...».

51. Cf. P. Bernard, *La confirmation du VII au XII siècle*, en DTC III/1, col. 1058-1070; B. Neunheuser, *Baptême et confirmation*, 232. Como afirma este autor, es cierto que en la gran escolástica, y por razones sistemáticas, se insistió tanto en la unción crismal, que algunos teólogos dejaron de hablar de la imposición de manos. Estas opiniones influyeron, sin duda, en el concilio de Florencia (DS 1318), y en el concilio de Trento (DS 1629).

cia de los gestos de la imposición de manos y unción en el mismo signo sacramental[52]. La intención de estas intervenciones fue, sin duda, salvar las diferencias entre las dos Iglesias. Pero no siempre se consiguió dada la insistencia en cada una de las tradiciones. Así, mientras los orientales siguen considerando al sacerdote como ministro de la confirmación, occidente insistirá en que sólo el obispo es el «ministro ordinario»[53]. Y si en oriente se emplea como signo propio la unción con el «myron», Roma insistirá en la estrecha unión y correspondencia de este signo con la imposición de manos, para mostrar al mismo tiempo la continuidad con la tradición apostólica y la no contradicción con la práctica oriental[54].

Teología de la confirmación. La edad media se preocupó igualmente de buscar una teología para la confirmación, siendo un eslabón muy importante entre la patrística y la escolástica en la homilía del pseudo-Eusebio, juntamente con la eucología de los libros litúrgicos. Esta teología encontrará su momento culminante con los grandes escolásticos, especialmente con santo Tomás. Para los teólogos el problema no está en las fluctuaciones o mutaciones rituales, sino en la institución y eficacia del sacramento. La mayor parte de los autores admiten sin dificultad la sacramentalidad de la confirmación, sobre todo después de la concreción septenaria en Pedro Lombardo, y de la explicación teológica de Tomás de Aquino. Sin embargo, cuando se trata de la institución del sacramento o de sus efectos, las opiniones son más divergentes y las dificultades saltan a la vista[55]. Todos coinciden en que el sacramento aumenta la gra-

52. Cf. L. Ligier, *La confirmation en orient et en occident*, 280-290.

53. Inocencio IV afirmaba: «Soli autem episcopi consignent chrismate in frontibus baptizatos, quia huius unctio non debet nisi per episcopos exhiberi. Quoniam soli apostoli, quorum vices gerunt episcopi, per manus impositionem, quam confirmatio vel frontis chrismatio repraesentat, Spiritum Sanctum tribuisse leguntur», *Ep. «Sub catholicae professione» ad epispum Tusculanum, Ap. Sedis legatum apud Graecos* (4 marzo 1254): DS 1318.

54. Los concilios, siguiendo las expresiones de los teólogos de la edad media, explicarán esto de la siguiente manera: «Per frontis chrismationem manus impositio designatur, quae nomine dicitur confirmatio, quia per eam Spiritus Sanctus ad augmentum datur et robur», Inocencio III, *Ep. «Cum venisset» ad Basilium archiep. Trinovitanum* (27 febrero 1204). Igualmente, en la *Profesión de fe prescrita a los valdenses* se identificaba la confirmación con la imposición de manos: «Confirmationem ab episcopo factam, id est, impositionem manuum, sanctam et venerandam esse cupiendam censemus»: DS 794. Cf. concilio II de Lyon: DS 860.

55. Algunos autores defienden la institución divina, otros dicen que es institución apostólica, y hay quien afirma (Alejandro de Hales) que es de institución eclesiástica. Cf. B. Neunheuser, *Baptême et confirmation*, 234.

cia en el bautizado, le conduce a la adultez cristiana sacramental, le da la fuerza para luchar valientemente contra los enemigos internos y externos de la fe y le capacita para confesar abiertamente el nombre de Cristo[56]... No obstante, la enseñanza de los medievales no parece haber aportado un remedio a la negligencia existente sobre el sacramento de la confirmación[57].

b) *Un sacramento sin relieve a la edad del uso de razón (s. XVI-XX)*

Con la edad media y la teología escolástica llega a su punto álgido la configuración ritual del sacramento (Guillermo Durando) y la explicación teológica del mismo (Tomás de Aquino). Los siglos posteriores hasta nuestros días no harán más que introducir algunos detalles rituales y enriquecer algunos aspectos teológicos. Sin embargo, se trata de una época interesante por sus consecuencias pastorales y por sus determinaciones jurídicas. Veamos cómo se celebró la confirmación y cómo se aplicó la teología a la praxis durante este tiempo[58]:

Entre negligencia y olvido. Durante esta época constatan los testimonios una situación de negligencia respecto al sacramento de la confirmación, que se prolongó prácticamente hasta el siglo XVIII. La confirmación era un sacramento olvidado y sin relieve en la vida de la Iglesia. Los obispos apenas se preocupaban de confirmar o lo hacían sólo en las iglesias catedralicias, preocupándose más del boato externo que de la instrucción de los fieles[59], incluso organizando la confirmación más por «negocio» que por

56. Cf. santo Tomás, *Summa Theologica* IV, q. 1, art. 7 ad 1.

57. Cf. sobre estos aspectos, sobre todo: P. Bernard, *Confirmation chez les scholastiques*, en DTC III, col. 1070-1077; H. Weisweiler, *Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik*: Scholastik 7 (1933) 481-523; A. Adam, *La confirmación*, 60-67; A. Hamman, *Baptême et confirmation*, 203ss.

58. Para una bibliografía fundamental sobre este período: A. Adam, *La confirmación*, 17ss; É. Diebold, *Du concile de Trente au Decret «Quam singulari»*, en Varios, *Communion solemnelle et profession de foi*, Paris 1952, 82ss; P. Stella, *La confermazione nella catechesi e nella pastorale da Trento al Vaticano I*: RL 3 (1972) 340-352; Id., *La confermazione nell Catechismo ad parrochos*: EphLit 2 (1972) 183ss; E. Mangenot, *Confirmation d'après le Concile de Trente*, en DTC III, col. 1088-1093; G. Baccrabere, *Confirmation et visite pastoral dans le diocese de Toulouse aux XVI-XVII siècles*: LMD 54 (1958) 92-118.

59. Esta era la denuncia que hacía el predicador y dirigente de los católicos de Tubinga, Konrad Klinke, el año 1554. Cf. A. Adam, *La confirmación*, 19.

celo pastoral[60], y descuidando durante décadas inmensas zonas rurales, e incluso las ciudades episcopales[61]. En cuanto a los fieles, muchos no habían visto nunca al obispo ni habían oído hablar de la confirmación y, o bien eran confirmados en edad muy avanzada, o morían sin haberse confirmado. La situación era alarmante, no sólo por la desidia de algunos obispos en realizar la visita pastoral (a la cual iba siempre unida la confirmación), sino también por la falta de instrucción en los fieles y por el desorden que imperaba en la celebración del sacramento, generalmente multitudinaria y masiva[62]. Las causas que condujeron a esta situación son diversas: causas rituales, como la separación progresiva de la confirmación del conjunto de la iniciación[63]; causas doctrinales, como la escasa valoración teológica del sacramento o la ignorancia de fe en muchos fieles[64]; causas materiales, con la extensión de las diócesis, la diseminación de las aldeas o la falta de medios adecuados de locomoción[65]. Ante este estado de cosas, no faltaron voces de protesta denunciando la situación y proponiendo remedios. Sin embargo, las dificultades eran múltiples, y no puede decirse que durante el renacimiento mejorara la situación.

Hacia una renovación catequética. Esta situación, unida a la crisis y posiciones mantenidas por la Reforma protestante, induciría

60. El testimonio del párroco católico de la diócesis de Tréveris, Gerhard Lorichius von Hadamar († antes de 1553) es elocuente al respecto, cuando escribe: «Cuando el obispo auxiliar quiere hacerse un acopio para el invierno y ganarse un buen puñado de dinero, realiza una gira por un lugar y ordena a todos los padres que tengan hijos que no hayan sido confirmados venir a una ciudad o a un pueblo grande. Lleva consigo un sacerdote. Por él hace saber cuánto dinero debe pagar u ofrecer quien desee ser confirmado. A continuación unge con el crisma, reparte bofetadas en la mejilla y origina un enorme griterío entre los niños y una carcajada entre los mayores. Concluye la celebración en una hora, recoge la ofrenda de dinero y marcha de allí... Y le parece que ha salido en vano si no trae a casa de cien a cuatrocientos florines». Citado por Michael Kunzler, *Ist die Praxis der Spätfirmung ein Irrweg? Anmerkungen zum Firmsakramente aus ostkirchlicher Sicht*: LJ 40 (1990) 87-108, en concreto p. 90.

61. Así «cuando en 1586 el obispo de Paderborn administró la confirmación en su catedral, habían pasado cuarenta años desde la última confirmación». Cf. A. Heinz, *La confirmación en el diálogo ecuménico*, 214.

62. Así lo certificaba ya Guillermo de Augverne, en el año 1249. Cf. A. Adam, *La confirmación*, 19-20.

63. Cf. P. M. Gy, *Histoire liturgique du sacrement de confirmation*: LMD 58 (1959) 139.

64. Cf. P. Stella, *La confermazione nella catechesi*, 344.

65. P. Stella, *La confermazione nel catechismo ad parrochos*, 304.

a muchos obispos a tomar conciencia de la necesidad de una renovación pastoral del sacramento y de la urgencia de una instrucción religiosa, tanto en el pueblo como en los sacerdotes. Como ya es conocido, los reformadores, que niegan la sacramentalidad de la confirmación, defienden sin embargo el valor del rito como signo de confirmación en la fe, de pertenencia a la Iglesia y de testimonio en la vida pública[66]. Fruto de este despertar es el *Catecismo romano del concilio de Trento*, publicado por Pío V en 1566, cuyas ediciones y comentarios enseguida se multiplicaron[67]. En él se manda a los pastores que instruyan a los fieles, de manera que puedan recibir con fe y reverencia la confirmación[68]. A partir de este momento podemos decir que la confirmación entra en una nueva fase, ya que la Iglesia se empeña con mejores o peores resultados en una catequesis sobre el sacramento. Algunos obispos, como san Carlos Borromeo, fueron verdaderos líderes de la renovación[69]. Muchos concilios provinciales postridentinos insistieron en la necesaria catequesis[70]. Y las ediciones del Catecismo romano se multiplicaron rápidamente[71].

c) *La aplicación en la evangelización de América (siglo XVI)*

Durante la evangelización de América, y dada la escasez de obispos y la abundancia de confirmandos, se dio a los misioneros

66. Cf. cuanto dijimos al tratar de la «Iniciación cristiana en perspectiva ecuménica». Un buen y reciente estudio sobre este tema: P. Turner, *The Meaning and Practice of Confirmation. Perspectives from a Sixteenth-Century Controversy*, New York 1987.

67. *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parrochos, Pii quinti pot. max. iussu editus*, Roma 1566. Este catecismo, aunque fundamentalmente iba dirigido al pueblo de Dios, comenzando por los párrocos, terminó siendo una especie de directorio teológico pastoral para los sacerdotes.

68. Cf. parte II, cap. 3, n. 1-26, donde trata del sacramento de la confirmación.

69. Bajo su episcopado tuvieron lugar los concilios I, IV, V de Milán, en los años 1565, 1576, 1579, decisivos para la renovación pastoral del sacramento. Su influencia en otras Iglesias fue muy grande.

70. Por ejemplo, el concilio de Toulouse 1590), el de Amalfi (1597), el de Aviñón (1725), el de Nápoles (1679)...

71. Entre otros, pueden señalarse: los *Comentarios al Catecismo* de B. Carranza (1558), los *Catecismos* de P. Canisio (hacia 1555), y como explicación del catecismo romano, *La Doctrina* de Berlarmino (1597), *La cura espiritual* del P. Lafuente (1612), el *Catecismo histórico* de Fleury (1683)...

El concilio supone un cierto progreso en la comprensión del sacramento como signo salvífico en el proceso global del «hacer un cristiano». La confirmación es entendida no como punto final de la iniciación e incorporación a Cristo y a la Iglesia, sino como etapa de tránsito hacia el culmen de la iniciación y centro del testimonio cristiano, que se encuentra en la eucaristía[89].

Otro aspecto en el que avanza el concilio es el de la relación de la confirmación con el misterio pascual, sobre todo con el don del Espíritu santo en relación al acontecimiento de pentecostés[90]. En la confirmación se recibe el Espíritu santo de un modo singular, y el confirmado es capacitado de forma especial con la fuerza del Espíritu, para dar testimonio de Cristo en la Iglesia y en el mundo cumpliendo su función profética.

A partir de estas afirmaciones puede decirse que el concilio entiende la confirmación, junto con el bautismo, como «el sacramento del envío para el testimonio y el servicio litúrgico» de todos los creyentes. Pero no con independencia del ministerio ordenado, sino en comunión con él, pues lejos de separar el sacramento «nos une más perfectamente a la Iglesia»[91].

De este modo, el concilio une la dimensión eclesial-comunitaria de la confirmación con su dimensión social: unión a Cristo y unión a la Iglesia van unidas a la misión y el apostolado.

La relación confirmación – unión a la Iglesia aparece también expresada en la presencia del obispo en la celebración del sacramento. El que se hable del obispo como «ministro originario» no deja de ser significativo, no sólo ecuménicamente, sino también eclesialmente[92].

En cuanto a otros aspectos que en otro tiempo fueron objeto de largas discusiones, como la «institución», o la «sacramentalidad» de la confirmación, el concilio no los trató directamente. Lo mismo sucede con el tema del «signo sacramental»: el concilio, sin minusvalorar la imposición de manos, reconoce como signo fundamental la «unción con el crisma», dando un paso en favor de un mayor acercamiento ecuménico con los orientales[93]. En cuanto al orden

Vaticanischen Konzils: «Sacramento confirmationis perfectius ecclesiae vinculantur tamquam veri Christi testes», Paderborn 1986. Resumimos los resultados más salientes de este trabajo.

89. Cf. SC 71; AG 14; PO 5; LG 11; LG 33; AA 3; AG 36.
90. Cf. SC 2-6; 59-61; LG 4, 11; AA 3; LG 14; GS 22...
91. Cf. LG 11; 33; AA 3.
92. Cf. OE 12-14.
93. Cf. OE 13-14 ; UR 11, 15, 22.

de celebración de los sacramentos de iniciación, y la diferencia entre teoría y praxis al respecto, el concilio no lo trató directamente, si bien habla de la eucaristía como meta de la iniciación[94].

Desde un punto de vista pastoral, el concilio abre nuevas perspectivas, pues aunque en la «edad» sigue el criterio de la última tradición (hacia los 7 años), sin embargo no cierra la posibilidad del retraso, habla de la renovación de las promesas bautismales, insiste en la recepción consciente y en la preparación a los sacramentos, y considera la confirmación como una «consciente y responsable reafirmación del bautismo»[95].

En conclusión podemos afirmar que, aunque el concilio no dedica un documento específico a tratar sobre la confirmación, sus expresiones al respecto, sus acentos explicativos, suponen un impulso para la teología, la pastoral y la liturgia del sacramento. Sintetizando, 1. la confirmación es entendida como parte integrante del proceso de iniciación, que tiene su punto culminante en la eucaristía; 2. la confirmación es un signo salvífico eclesial, que une más perfectamente a la Iglesia, y nos hace partícipes de su misión, como testigos de Cristo; 3. la confirmación es el sacramento del Espíritu santo, que fortalece a los creyentes con sus dones y en orden al cumplimiento de su misión, como partícipes de la misión apostólica la Iglesia entera; 4. la confirmación se enriquece con la eclesiología del Vaticano II; el misterio y misión de la Iglesia se enriquecen con la pneumatología de la confirmación[96].

b) *El* Ordo confirmationis *y sus notas más salientes*

Considerando unitariamente las «orientaciones generales» y el mismo rito de la confirmación, puede decirse que las características fundamentales del *Ordo* son las siguientes[97]:

94. Cf. SC 71; PO 5.
95. J. Zerndl, *Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung und in den Akten des Zweiten Vaticanischen Konzils*, 452-453.
96. *Ibid.*, 454.
97. Señalamos algunos de los comentarios aparecidos en torno al nuevo rito de la confirmación: P. Farnés, *El nuevo ritual de la confirmación*, 219ss; E. J. Lengeling, *Firmalter und Firmspender*: Gottesdienst 5 (1971) 108-110; R. Falsini, *La cresima sigillo dello Spirito. Commento al nuovo rito e saggio teologico-pastorale*, Milano 1972; Id., *La cresima: dall'antico al nuovo rito*: RPasLit 10 (1972) 3-13; E. Lodi, *Ricevi il sigillo dello Spirito santo che ti è dato in dono*: RPasLit 10 (1972) 97–81; F. Reckinger, *«Accipe signaculum». Die Firmung in*

Solemnidad del documento. El Ordo va acompañado, además de los praenotanda, de una constitución apostólica (*Divinae consortium naturae*), que indica la solemnidad e importancia de la reforma realizada y su trascendencia doctrinal y litúrgica[98]. Y es así porque la reforma propuesta supera la competencia de liturgistas y teólogos y exige la intervención del papa, ya que implica una nueva determinación sobre el rito sacramental esencial de la confirmación[99].

Unidad dinámica sacramental. El criterio fundamental que ha guiado la reforma del ritual es el de la unidad de los sacramentos de la iniciación cristiana. Pablo VI lo recuerda varias veces en la Constitución introductoria[100]; las notas pastorales vuelven a insistir en lo mismo[101]; y el rito en su estructura así lo manifiesta[102]. La confirmación debe entenderse en íntima relación con el bautismo y la eucaristía.

Complementariedad teológica. Es evidente que el Ordo no intenta proponer una teología sistemática sobre la confirmación. Pero sí puede decirse que destaca la complementariedad con que aparecen los diversos aspectos teológicos de la confirmación: don del Espíritu pentecostal, crecimiento de la vida cristiana; unión más perfecta a Cristo y a la Iglesia y participación en su misión, reafirmación de la fe bautismal, compromiso para el testimonio en la Iglesia y en el mundo...[103].

neuer Gestalt: Heiliger Dienst 26 (1972) 164-174; 27 (1973) 13-23; L. Ligier, *La confirmation en orient et en occident. Autour du nouveau Rituel romain*: Greg 53 (1972) 267-321; Id., *La prière et l'imposition des mains. Autour du nouveau Rituel romain de la confirmation*: LMD 110 (1972) 391-402; B. Lewandowski, *Annotationes quaedam in novum Ordinem confirmationis*: EphLit (1972) 110-128; G. Austin, *The Essential Rite of Confirmation and Liturgical Tradition*: EphLit (1972) 214-224; Id., *Anointing with the Spirit: The Rite of Confirmation. The Use of Oil and Chrism*, New York 1985; N. Barral-Baron, *Renouveau de la confirmation*, Paris 1983; A. Kavanagh, *Confirmation: Origins and Reform*, New York 1988; R. Falsini, *La cresima: commento al rito e schemi di catechesi*, Milano 1989.

98. Así lo declaraba el mismo papa Pablo VI; cf. Notitiae 66 (1971) 293.

99. Cf. L. Ligier, *La confirmation*, 268-272.

100. *Divinae consortium naturae*, 7, 8, 9, 10.

101. *Praenotanda*, n. 1, 5, 11, 13, etc.

102. Por ejemplo, en la renovación de las promesas del bautismo, n. 23; en la celebración durante la misa, n. 13...

103. Cf. sobre todo los *Praenotanda*.

Necesidad de catequesis. Si importante es la unidad de los sacramentos de iniciación, también lo es la renovación de la fe y la vida sacramental del pueblo de Dios. Por ello, se insiste en suscitar la fe, hacerla crecer, llevarla a la madurez y vivirla comprometidamente. Y para esto es necesaria la preparación o catequesis, que considera indispensable para la celebración del sacramento[104].

Participación de la comunidad cristiana. Preparación y celebración del sacramento no suceden en un proceso aislado o solitario, sino en un proceso comunitario y eclesial. La confirmación no es asunto privado, sino compromiso de la comunidad entera. Por eso se insiste tanto en la responsabilidad y participación de la comunidad, en los oficios y ministerios que deben desempeñarse a lo largo de dicho proceso[105].

Clarificación y valoración de los ministerios. Partiendo del principio de que «toda la comunidad es responsable», concreta que el obispo es ministro ordinario de la confirmación, los sacerdotes, responsables de la preparación y concelebrantes, los padres y padrinos, educadores y participantes privilegiados en el sacramento[106].

c) *Estructura del rito y novedades más importantes*

Para percibir la evolución del ritual actual respecto a los anteriores rituales, ofrecemos en la página siguiente un cuadro comparativo, que recoge el Ritual de la confirmación antes del Vaticano II (= A)[107], la celebración de la confirmación tras de la Instrucción de 1964 (= B)[108] y en la actualidad (= C)[109].

La sinópsis de los tres rituales nos permitirá ya apreciar algunas diferencias importantes. De todas formas, posteriormente iremos analizando más detenidamente las diversas partes para estudiar algunos puntos más en concreto.

104. *Praenotanda*, n. 3, 12 sobre todo: «Ad confirmationem recipiendam requiritur ut quis sit baptizatus. Praeterea... ut... sit convenienter instructus et promissiones baptismales valeat renovare».

105. *Praenotanda*, n. 3, 4, 12...

106. *Praenotanda*, n. 7, 8, 3, 5.

107. Cf. *Pontifical Romano* o *Ritual* antiguo para uso de los sacerdotes: *Sacerdotale*.

108. *Instrucción «Inter Oecumenici»*, del 26 de septiembre de 1964.

109. Para el nuevo Ritual, cf. n. 23-30: «Celebración dentro de la misa».

A	B	C
	Ritos introductorios	
Diversas invocaciones	Los propios de la misa o liturgia de la palabra	Los propios de la misa o liturgia de la palabra
	Saludo - oración	
	Liturgia de la palabra	
No existe de hecho	Las lecturas propias del Espíritu santo	Las lecutras nuevas del leccionario para la confirmación
	Homilía desde el esquema propuesto	Homilía desde el esquema propuesto
	Renovación de las promesas bautismales según el rito del bautismo	Renovación de las promesas bautismales con texto adaptado a la confirmación
	Rito sacramental de la confirmación	
Versículos introductorios	Versículos introductorios	Invitación a la oración
Imposición de las manos del obispo acompañada de oración	Imposición de las manos del obispo acompañada de oración	Imposición de manos del obispo y concelebrantes con oración modificada
Crismación acompañada de la fórmula «Signo te...»	Crismación acompañada de la fórmula «Signo te...»	Crismación acompañada de la nueva fórmula: «Accipe signaculum doni Spiritus sancti»
Ligero golpe en la mejilla y saludo de la paz	Ligero golpe en la mejilla y saludo de la paz	Saludo de la paz con respuesta sin golpe en la mejilla
Plegarias conclusivas: cantos, oración, bendición propia	Oración de los fieles	Oración de los fieles
	Liturgia eucarística	
No existe normalmente	Continúa la liturgia eucarística con los formularios propios del Espíritu santo	Continúa la liturgia eucarística con nuevos textos de oración, comunión bajo las dos especies, bendición con nuevas fórmulas

Ritos introductorios. El nuevo ritual no propone ningún rito propio para este momento al existir unos ritos de acogida en la misa. Se da libertad al ministro para introducir la moniciones convenientes[110].

Liturgia de la Palabra. El ritual de la confirmación ofrece una selección de lecturas bíblicas o «leccionario» para la celebración[111]. En cuanto al contenido del leccionario, muestra con claridad las diversas etapas de la intervención del Espíritu en la historia de la salvación[112]. Aunque se permite elegir otras lecturas, lo importante será utilizar bien el criterio de selección desde lo que nos ofrece el mismo leccionario[113].

Presentación de los candidatos. Inmediatamente después de las lecturas los confirmandos son presentados al obispo, individualmente o en conjunto, según el número. Esta presentación puede hacerla el párroco, un sacerdote, un diácono o un catequista. A medida que son nombrados, van acercándose al presbiterio. Si son niños, deberán ser conducidos por uno de los padrinos o de los padres[114].

Homilía. La novedad del ritual de la confirmación es que propone un guión o modelo de homilía orientativo, de rico contenido teológico[115], ya que sintetiza las diversas dimensiones del sacramento: iniciatoria, pneumatológica, eclesiológica, personal, misionera. Se entiende que el obispo deberá adaptar el contenido a la situación.

Renovación de las promesas bautismales. Esta renovación de las promesas bautismales pretende sobre todo destacar la referencia de la confirmación al bautismo, y la unidad de la iniciación cristiana[116]. Va orientada a que el confirmando asuma su fe bautismal y la personalice, aceptando su misión en un acto público ante la comunidad de la Iglesia. Las formulas de renuncia se han reducido

110. *Ritual*, n. 20, 34; *Praenotanda*, n. 13, 18. En caso de celebración fuera de la misa, se prevé un simple rito introductorio, que consta de un canto o salmo, el saludo «Pax vobis», y la oración.

111. Cf. OC 61-65.

112. Algún comentario al respecto: P. Tena, *El leccionario de la confirmación*: Phase 69 (1972) 281-287; R. Falsini, *La cresima*, 31-34; J. Dheilly, *Le lectionaire de la confirmation*: LMD 93 (1968) 94-102.

113. *Ritual*, n. 37, donde se permite elegir dos o tres lecturas, según los casos.

114. *Ibid.*, n. 21.

115. *Ritual*, n. 22.

116. Cf. SC 71; *Ritual*, n. 23.

a una, mientras que las de profesión de fe han aumentado a cuatro, siendo de especial interés la que se refiere al Espíritu y al sacramento de la confirmación[117]. Se ofrece una variedad de formularios, que permiten una mejor adaptación a las circunstancias.

Rito de confirmación. Los cambios más importantes que presenta el rito son los siguientes: Se han suprimido los versículos introductorios a la imposición de manos y se los ha sustituido por una invitación nueva; la oración que acompaña a la imposición de manos se ha modificado en parte; la crismación, que puede realizarse de forma nueva, va acompañada también de una nueva fórmula; se mantiene el saludo final como «saludo de la paz», pero desaparece el golpe en la mejilla[118].

Textos eucológicos propios. El Ordo ofrece igualmente una serie de textos propios para la celebración, sobre todo si se hace dentro de la misa: «Hanc igitur» propio, si se utiliza la plegaria eucarística primera; antífona de introito y comunión; oración colecta, oración sobre las ofrendas; oración para después de la comunión[119]. A estos textos eucológicos habría que añadir el «modelo» de plegaria universal que presenta, y los distintos formularios para la bendición final[120].

d) *El signo sacramental de la confirmación*

Desde los primeros siglos de la Iglesia los ritos posbautismales a los que se atribuyó el don del Espíritu fueron diversos: imposición de mano, unción con el crisma, signación. La historia de la configuración litúrgico sacramental de la confirmación nos muestra nos muestra su diversidad, sus variaciones y hasta sus ambigüedades al respecto. El nuevo ritual ha pretendido clarificar la estructura y esencia del signo sacramental de la confirmación, teniendo en cuenta los diversos aspectos que contribuyen a salvar las diferencias y a potenciar la unidad. Pero el resultado ha sido también ampliamente debatido.

117. Algunos autores creen que hubiera sido preferible hablar en este momento de «profesión de fe» del confirmando. Cf. B. Kleinheyer, *Le nouveau rituel de la confirmation*, 54, nota 7.

118. *Ritual*, n. 24-27. Una explicación más detallada del rito en las páginas siguientes.

119. *Ritual*, n. 58-60. De estas oraciones se ofrecen varios formularios.

120. *Ibid.*, n. 30, 33.

1. Imposición de manos

El rito comienza con una invitación a la oración, a la que sigue una oración epiclética (invocación al Espíritu) que acompaña al gesto de la imposición de manos. La oración, de gran contenido doctrinal y teológico, y considerada por la tradición litúrgica como parte integrante del rito[121], dice así: «Dios todopoderoso, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que regeneraste, por el agua y el Espíritu santo, a estos siervos tuyos y los libraste del pecado: escucha nuestra oración y envía sobre ellos el Espíritu santo Paráclito; llénalos de Espíritu de sabiduría e inteligencia, de espíritu de consejo y de fortaleza, de espíritu de ciencia y de piedad, y cólmalos del espíritu de tu santo temor. Por Jesucristo nuestro Señor».

Con este gesto, la Iglesia significa la continuación de la tradición de los apóstoles, los cuales «oraron por los samaritanos para que recibieran el Espíritu santo... y les imponían las manos» (Hech 8, 15-17). Una gran parte de textos patrísticos y litúrgicos nos hablan de este gesto posbautismal, al que consideran parte constitutiva y esencial del mismo sacramento[122]. Aunque la teología escolástica y postridentina, preocupadas por encontrar un el «elemento material» y el rito esencial para la validez del sacramento insistieron en la unción con el crisma[123], sin embargo no puede decirse que tal signo quedara olvidado, pues sin él no quedaría suficientemente expresado el mismo don del Espíritu santo y su dimensión personal y social[124].

En el *Ordo confirmationis,* por una parte se afirma que la primera imposición de manos no pertenece a la esencia del rito sacramental ni a la válida colación del sacramento[125]. Por otra parte, se le

121. Prácticamente se ha adoptado la versión del *Sacramentario gelasiano antiguo*, ed. Mohlberg, n. 541, con la simplificación de la conclusión final, y sustituyendo «quique dedisti eis remissionem peccatorum omnium», por «liberans eos a peccato».

122. Cf. cuanto dijimos al tratar de la tradición, tanto respecto al bautismo como respecto a la confirmación. Una buena selección de estos testimonios en L. Ligier, *La confirmation en Orient et en Occident*, 291-320.

123. Cf. G. Austin, *The Essential Rite of Confirmation and Liturgical Tradition*: EphLit 86 (1972) 214-224.

124. Esta es, por ejemplo, la opinión de L. Ligier, *De sacramento confirmationis*, 82-89.

125. *Const. ap.*, 14. Y el n. 9 dice: «Impositio vero manuum, quae fit super confirmandos cum oratione 'Deus omnipotens... ', etsi ad validam sacramenti collationem non pertinet, magni tamen fiat ad integritatem ritus et pleniorem sacramenti intelligentiam assequendam».

da gran importancia como signo bíblico expresivo del don del Espíritu y, al referirse a la segunda imposición de la mano, se reconoce su pertenencia a la misma esencia del sacramento[126]: «Sacramentum confirmationis confertur per unctionem chrismatis in fronte, quae fit manus impositione, atque per verba: 'Accipe signaculum doni Spiritus sancti'»[127]. Y en aclaración posterior de la santa sede se afirma que la unción con el santo crisma viene a ser la imposición de manos, «porque se trata de un contacto de la mano con la cabeza del confirmando», y que por tanto la omisión que se hace en el rito es intencionada, no siendo necesario que el obispo, al mismo tiempo que hace la crismación, imponga también la mano[128].

Hay que reconocer que la simple imposición de manos no expresaría suficientemente la gracia y el efecto de la confirmación, pues es un gesto que ha tenido distintos significados en la Biblia (signo de adoración, de investidura, de conferir el Espíritu) y en la vida de la Iglesia (penitencia, confirmación, admisión de herejes...). Esta función la cumple, en nuestro caso, la unción con el crisma, al expresar que el Espíritu se nos concede como «sello» identificante y permanente. Los dos gestos son necesarios para expresar la gracia del sacramento, y así lo quiere significar el rito esencial de la confirmación.

2. Unción con el crisma o crismación

Es el rito esencial de la confirmación para la validez del sacramento: «El sacramento de la confirmación se confiere mediante la unción con el crisma en la frente, que se hace con la imposición de la mano y mediante las palabras: 'Recibe por esta señal el don del Espíritu santo'»[129]. Este rito no aparece explícitamente en el nuevo testamento, aunque tiene un precedente en el antiguo testamento, donde se emplea en diversos sentidos, pero sobre todo para

126. *Praenotanda*, n. 9; cf. n. 7.

127. *Const. ap.*, 14. De este modo, Pablo VI parece seguir la fórmula adoptada por Benedicto XIII (1724-1730) quien, siguiendo a los papas medievales (Inocencio III, Inocencio IV...), identificaba imposición de manos y unción, y por eso viene a unir en un mismo rito la imposición de la mano con la unción: «Et cum hoc dicit (fórmula), imposita manu dextera super caput confirmandi, producit pollice signum crucis in fronte»: Catalani, *Pontificale romanum* II, Paris 1850, 76.

128. La respuesta fue dada el 9 de junio de 1972, y apareció publicada en Notitiae 76 (1972) 121. Junto a esta respuesta se recoge un artículo explicativo, que recoge fundamentalmente el pensamiento de B. Botte, *Problèmes de la Confirmation*: QL 1 (1972) 3-8.

129. *Const. ap.*, 14. Cf. *Praenotanda*, n. 9; *Ritual*, n. 27.

indicar la consagración y la deputación a una misión considerada como sagrada (reyes, sacerdotes, profetas). En Cristo (Lc 4, 18) esta unción será real y sacerdotal. Jesús es el «ungido» por el Espíritu, destinado a cumplir la función mesiánica anunciada por los profetas (cf. bautismo en el Jordán). La comunidad apostólica (Hech 10,37-38; 1 Jn 2, 20; 2 Cor 1, 21-22), y más tarde los textos patrísticos y litúrgicos explicitarán esta unción interna con la unción externa posbautismal, relacionándola con el bautismo de Cristo en el Jordán, e insistiendo en que por ella recibimos el Espíritu, nos configuramos a Cristo (somos hechos «jristoi»), participamos de su misión profética, sacerdotal y real, nos comprometemos a ser «buen olor» de Cristo...[130].

Siguiendo esta tradición, ya recogida en otros textos del Vaticano II, el Ordo se expresa en los siguientes términos: «En la unción con el crisma y en las palabras que le acompañan, se significa claramente el efecto del don del Espíritu santo. El bautizado, al ser sellado con óleo perfumado por la mano del obispo, recibe el carácter indeleble, señal del Señor, al mismo tiempo que el don del Espíritu, que le configura más perfectamente a Cristo y le da la gracia para difundir entre los hombres el 'buen olor' de Cristo»[131]. La unción con el crisma expresa, por tanto, de un modo más adecuado, el efecto personal del don del Espíritu: carácter, participación y configuración más plena con Cristo y la fuerza para difundir el buen olor de Cristo con un testimonio cristianamente atrayente.

3. El signo de la cruz en la frente o signación

En el rito romano la unción con el crisma se hace desde muy antiguo realizando el signo de la cruz en la frente de los confirmandos. Es cierto que en el nuevo testamento no aparece este gesto de forma explícita. Pero sí se nos habla en diversos lugares de la unción por la que se nos transmite el Espíritu como un «sello». Esto se afirma de Cristo, a quien el Padre Dios «ha marcado con su sello» (Jn 6, 27). Y se afirma también de los cristianos, a quienes Dios «ha marcado con su sello, dándonos las arras del Espíritu» (2 Cor 1, 21-22; cf. Ef 1, 13-14; 4, 10).

Este signo también tiene sus precedentes en el antiguo testamento. Así Ezequiel, al describir el castigo de Jerusalén, dice: «Pasa

130. Cf. cuanto dijimos en los comentarios a los textos patrísticos y litúrgicos, tanto del bautismo como de la confirmación.

131. *Praenotanda*, n. 9.

por la ciudad, por Jerusalén, y marca una cruz en la frente de los hombres..., y al que lleva la cruz en la frente no le toquéis» (Ez 9, 4-6). El Apocalipsis tendrá en cuenta esta visión al referirse a los elegidos y marcados por el Señor: «No causéis daño a la tierra ni al mar, ni a los árboles, hasta que marquemos con el sello la frente de los siervos de nuestro Dios» (Ap 7, 3-4). Se trata de una señal que manifiesta la pertenencia a Dios y que en el día escatológico será un testimonio en favor de los que han sido sellados. El mundo helenístico empleará esta expresión («sphragis») en sentido profano (marcar un rebaño, unos soldados, un esclavo...). Los Padres hablarán de «sello» inspirándose en ambos sentidos, y para ellos «sello» («sphragis» = «signaculum») significará tanto el aspecto interior como el gesto externo de marcar con una cruz[132].

De todo ello se desprende el sentido fundamental de la «signación» o «sello»: es la «marca» del Espíritu en aquellos que han sido bautizados, y que indica la pertenencia a Cristo, la posesión de las primicias de la vida eterna; es un signo indeleble que testimoniará en nuestro favor el día de la redención y será la prueba de nuestra fidelidad a la alianza bautismal; es un don escatológico, primicia de la herencia eterna, y garantía de un reconocimiento y encuentro definitivo en el «día del Señor».

El Ordo sólo señala en un lugar el modo de realizar el rito: el obispo hace con el dedo pulgar la señal de la cruz en la frente del confirmando después de haberlo mojado en el crisma[133]. Sin embargo, las expresiones empleadas en diversos lugares recogen y explican el sentido que este gesto tiene en toda la tradición[134].

e) *La fórmula de consignación: «Recibe por esta señal el don del Espíritu santo»*

Al signo externo debe acompañar la palabra que explicite su sentido. Esta fórmula sufrió en occidente diversas modificaciones hasta el siglo XIII. Los siete primeros siglos podemos decir que la fórmula fue deprecativa y acompañada de la imposición de la mano. Sin embargo, los Padres no hablan más que de «oración» («oratio»), «invocación» («invocatio»), «bendición» («benedictio»),

132. Cf. los comentarios a la tradición. Cf. J. Daniélou, *Sacramento y culto según los santos Padres*; H. Riley, *Christian Initiation*.

133. *Ritual*, n. 27, en las indicaciones rituales.

134. *Praenotanda*, n. 2, 9. En la homilía se dice: «Vos ergo, qui iam baptizati estis, nunc accipietis virtutem Spiritus eius et cruce eius in fronte signabimini». *Ritual*, n. 22.

y no transmiten ninguna fórmula fija. Lo único que sabemos por san Ambrosio es que esta «invocación» iba dirigida a Dios Padre, para que enviara el Espíritu septiforme sobre los bautizados[135].

El primer documento litúrgico que nos transmite una fórmula es el *Sacramentario gelasiano*, con estas palabras: «Signum Christi in vitam aeternam»[136]. El *Ordo romanus XI* explicitará trinitariamente esta fórmula: «In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen»[137]. El *Pontifical romano-germánico* (siglo X) cambiará la fórmula de deprecativa en indicativa, diciendo: «Confirmo et consigno te in nomine Patris...»[138]. Será en el *Pontifical romano* del siglo XII donde aparecerá por vez primera la fórmula que va a prevalecer hasta nuestros días: «Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris...»[139]. Aunque el Pontifical de Durando la amplió con una añadidura de sentido escatológico («ut replearis eodem Spiritu santo et habeas vitam aeternam»), ésta no logrará imponerse posteriormente[140].

Oriente, en cambio, conoció ya desde el siglo IV-V una fórmula breve que acompañaba el rito de la unción crismal, y que decía así: «Signaculum doni Spiritus sancti». Cirilo de Jerusalén, Asterio, y sobre todo la carta del Patriarca de Constantinopla a Martirios de Antioquía, son los primeros testimonios que nos la transmiten[141]. Es la fórmula propia de la confirmación que ha conservado el rito bizantino, con estas palabras: «Signaculum donationis Spiritus sancti». Y lo que pretende expresar es que por la confirmación se nos comunica el mismo Espíritu santo.

Llegado el momento de renovar el rito de la confirmación, se consideró más apropiada la fórmula del rito bizantino, porque expresa el elemento esencial de la confirmación (Espíritu santo), porque manifiesta claramente la acción de gracia del sacramento (don del...), porque indica su efecto presente y a la vez escatológico (recibe el sello = *signaculum*)[142].

135. San Ambrosio, *De sacramentis* III, 22, 8, ed. B. Botte, p. 96.

136. Ed. Mohlberg, n. 452, p. 74.

137. M. Andieu, *Les Ordines romani* II, n. 101, p. 446.

138. C. Vogel-R. Elze (eds.), *Le Pontifical romano-germanique* II, 109-110.

139. M. Andrieu, *Le Pontifical romain* I, n. 33, p. 247.

140. M. Andrieu, *Le Pontifical romain* III, n. 3, p. 334. Sobre esta evolución puede verse el estudio de E. Llopart, *Les formules*, 121-180.

141. PG 119, 900: citado en la constitución apostólica *Divinae consortium naturae*, de Pablo VI, p. 13.

142. Cf. B. Botte, *L'onction postbaptismale dans l'ancien Patriarchat d'Antioche*, en *Miscellanea liturgica in onore di Card. Lercaro* II, Roma 1967, 807ss.

ASPECTOS TEOLOGICOS DE LA CONFIRMACION

En este capítulo pretendemos profundizar en el misterio de la confirmación, ordenar de un modo coherente los datos de la revelación, sistematizar y estructurar un contenido teológico dado, teniendo en cuenta las aportaciones teológicas más importantes a partir del Vaticano II. Intentamos hacer una hermenéutica dia-crítica que, teniendo en cuenta el conflicto teológico de las interpretaciones, nos conduzca a una comprensión más lúcida del sacramento, sin olvidar ninguno de los aspectos integrantes que lo constituyen.

A lo largo de nuestra exposición se han ido ya decantando los núcleos temáticos más importantes, en torno a los que deberá girar nuestro discurso teológico: la confirmación es un sacramento de la iniciación cristiana que confiere el don del Espíritu pentecostal como fuerza para el crecimiento personal en la vida cristiana y para la edificación de la Iglesia, especialmente por medio de un testimonio en el mundo y ante los hombres, que es a la vez prenda de vida eterna. Todos estos aspectos serán tratados en partes unitarias, aunque relacionadas entre sí, que vayan poniendo de manifiesto toda la riqueza teológica y toda la especificidad de gracia del sacramento de un modo progresivo.

1. *La confirmación como problema teológico*

Dijimos en otro momento que la confirmación ha sido a lo largo de la historia «un sacramento en busca de identidad». Esto no significa que la confirmación no tenga un sentido, sino que los teólogos siguen discutiendo sobre cuál es la especificidad de este sentido. Comenzamos por reconocer esta realidad, como estímulo para la búsqueda coherente de una identidad.

a) *Raíces históricas del problema*

Ya en la *antigüedad cristiana* se discutió sobre el momento de la efusión del Espíritu y sobre la necesidad de un rito complementario, como lo manifiestan, por ejemplo, los testimonios de san Jerónimo en su «Diálogo contra los luciferianos» (hacia el 383)[1] y Fausto de Riez en su «Homilia ad pentecostem»[2] donde la confirmación constituye un problema teológico, y en concreto, la separación práctica del bautismo y la «confirmatio» (polémica de san Jerónimo contra los luciferinos).

La *escolástica* aceptaría unánimemente la respuesta de Fausto de Riez como la respuesta válida a la pregunta sobre qué es lo que da la confirmación. Todos los teólogos admiten que la confirmación «aumenta la gracia» del bautismo y «nos fortalece para la lucha»[3]. Solamente santo Tomás aportaría algunos elementos importantes al tratar el carácter del sacramento como «potestas cultualis» y poner de relieve su unión con los otros sacramentos de la iniciación cristiana, siguiendo la imagen del nacimiento-crecimiento. A partir de ese momento los autores beberán de las fuentes de la escolástica y la doctrina se considerará como algo adquirido que no admite discusión.

En cuanto a los documentos del *magisterio de la Iglesia*, estos recogen el común sentir de la teología. Insisten en que la confirmación nos da el Espíritu (Inocencio I, Inocencio IV)[4]. El *Decreto*

1. PL 23, 155-182, donde defiende que el Espíritu se ha recibido ya en el bautismo.

2. El texto dice así: «Ahora bien, puesto que hemos dicho que la imposición de la mano y la 'confirmación' tiene el poder de confirmar alguna cosa en aquel que ya ha sido generado en Cristo, quizás alguno podría pensar: '¿De qué me sirve a mí el misterio del que confirma, después del misterio del bautismo?'. Podría parecer que no hemos recibido algo en la fuente bautismal si es que después tenemos todavía necesidad de un nuevo complemento. Pero no es así, queridos hermanos. Escuchemos con atención. Del mismo modo que la disciplina militar exige del comandante que enrola a alguien en el ejército no sólo que lo selle con su nombre, sino también que instruya al futuro combatiente en el uso de las armas, de igual modo aquella bendición (posbautismal) se convierte para el bautizado en una defensa...». Sobre este texto, recuérdese lo que ya comentamos, siguiendo el estudio de L. A. van Buchem, *L'homelie pseudoeusebienne*, 33-44.

3. Así, por ejemplo, Rábano Mauro, *De clericorum institutione* I, 30: PL 107, 314, afirmaba: «La confirmación se da al hombre para que el sello de la fe que recibe en la frente lo llene de los dones celestiales y lo fortalezca con su gracia, de manera que pueda mostrarlo con valentía y audacia ante los príncipes y las potestades de este siglo y pueda predicar con libertad el nombre de Cristo».

4. DS 615, 831.

para los armenios afirmará que «el efecto de este sacramento consiste en que en él se nos da el Espíritu *ad robur*, lo mismo que se les dio a los apóstoles el día de Pentecostés, para que el cristiano confiese con valentía el nombre de Cristo»[5]. *Trento* y los teólogos postridentinos insistirán sobre todo en la sacramentalidad de la confirmación, frente a la doctrina protestante[6]. En los *siglos XVIII-XIX*, las intervenciones de los papas van dirigidas fundamentalmente a solucionar el problema de la edad de la confirmación, y si bien afirman la unidad de los sacramentos de la iniciación, no profundizarán sobre su relación teológica con el bautismo.

b) *Diferencias con los hermanos separados*

Otra fuente de conflictos teológicos respecto a la confirmación son las diferencias doctrinales, litúrgicas y prácticas que se plantean en la relación con las diversas confesiones cristianas. No es necesario que repitamos cuanto dijimos al tratar de la «Iniciación cristiana en perspectiva ecuménica»[7]. Baste recordar los puntos centrales[8].

1. Las Iglesias protestantes

Para las Iglesias protestantes el sentido de la confirmación no es otro que el de una pura ceremonia eclesial por la que los ya bautizados-justificados confiesan públicamente su fe y ratifican ante la comunidad, presidida por el obispo, sus compromisos cristianos. Con ello se renueva de algún modo el bautismo.

5. DS 1319.
6. DS 1628-1630.
7. Cf. el capítulo correspondiente de esta misma obra.
8. Algún estudio más reciente al respecto: G. Wainwright, *L'initiation chrétienne dans le mouvement oecumenique*: LMD 132 (1977) 55-78; R. Falsini, *La cresima nel dialogo interconfessionale*: RPasLit 17 (1979) 45-49; P. Turner, *Confirmation: The Baby in Salomon's Court*, New Jersey 1993, 36-68; Id., *The Meaning and Practice of Confirmation. Perspectives from a Sixteenth-Century Controversy*, New York 1987; G. Kehnscherper, *Die Konfirmation*, en H. Ch. Schmidt-Lauber, *Handbuch der Liturgik*, 333-353; M. M. Bradshaw, *La confermazione nella Chiesa anglicana*: RPasLit 20 (1982) 67-70.

2. Las iglesias anglicanas

Consideran la confirmación como un sacramental por el que Dios puede ciertamente conceder una gracia, pero que no tiene más valor que el de ser un signo de ánimo y de acogida, al estilo de la imposición de manos y bendición de los niños en Jesús.

3. Las Iglesias orientales

Consideran la confirmación como un sacramento íntimamente unido a los otros de la iniciación cristiana. Siguiendo su tradición, ellos administran la confirmación inmediatamente después del bautismo, aunque se trate de niños. Puede administrarla todo sacerdote, pues la intervención del obispo queda garantizada por la consagración del «myron».

c) *Planteamientos de la teología contemporánea*

Pero ha sido la teología contemporánea la que se ha planteado con mayor extensión y profundidad el problema teológico de la identidad y especificidad del sacramento de la confirmación en relación con el sacramento del bautismo. En estos planteamientos han participado los teólogos de las diversas confesiones[9].

G. Dix, anglicano, afirma que la iniciación cristiana era originariamente un rito único, administrado por regla general antes del bautismo de agua, y que consistía en la efusión del óleo, al que se atribuye el don del Espíritu. La confirmación es el equivalente cristiano de la circuncisión judía. Sin la confirmación, el bautismo es incompleto pues le faltaría el don del Espíritu[10].

G. W. H. Lampe rechaza las tesis de Dix y afirma que el bautismo de agua da ya el Espíritu santo y los bautizados son perfectos cristianos. La confirmación no añade nada al bautismo; crismación

9. Cf. una exposición del problema teológico en P. Th. Camelot, *La théologie de la confirmation à la lumière des controverses récentes*: LMD 54 (1954) 79-91; P. de Vooght, *Discussions récentes sur la confirmation*: ParLit 36 (1954) 409-413; B. Hubsch, *L'état des controverses récentes sur la confirmation*: LumVie 51 (1961) 3-15; A. Caprioli, *Confirmación,* en DTI II, Salamanca 1982, 107-120.

10. G. Dix, *Confirmation or the Laying on of Hands?*: Theology Occasional Papers 5 (1936) 1; Id., *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism,* Westminster 1953.

e imposición de manos no son más que el desarrollo ulterior, la amplificación del rito bautismal. El rito de la confirmación, tal y como existe hoy, no es más que un reconocimiento eclesial, jerárquico, de la función misionera de los fieles en la Iglesia[11].

L. S. Thornton, anglicano, insiste en la íntima unión del bautismo y la confirmación. Para explicarla acude a la actuación del Espíritu en Cristo. Según él, a la doble misión del Espíritu en Cristo por la encarnación y el bautismo en el Jordán, corresponde una doble misión del Espíritu en el cristiano por el bautismo y la confirmación. La gracia especial del Espíritu en cada uno de los sacramentos se explica desde la actuación del Espíritu en cada uno de los momentos de la misión de Cristo[12].

M. Thurian busca una solución conciliadora y ecuménica a partir de los datos de la Escritura y la tradición, afirmando la especificidad de la confirmación como don del Espíritu. Concluye que es un acto litúrgico por el que el cristiano se dispone a cumplir con una misión en la Iglesia y ante el mundo. La confirmación es el sacramento que da la fuerza para el testimonio y el apostolado de los laicos[13].

L. Vischer, también protestante, afirma que en los Hechos de los apóstoles el bautismo de agua y el don del Espíritu aparecen como dos dones distintos. Esto indica que podría haber un rito distinto al de la ablución para conferir el don del Espíritu: la imposición de manos. Del nuevo testamento puede desprenderse que el bautismo constaba de actos diversos, aunque éstos no aparezcan como expresamente ritualizados[14].

L. Bouyer. Por parte católica, fue Bouyer el que protagonizó la discusión sobre el sacramento[15]. Queriendo defender la confirmación como sacramento de la iniciación cristiana, critica la doctrina clásica escolástica sobre la confirmación como «augmentum gratiae et robur ad pugnam», porque según él este aspecto no tiene

11. G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit,* London 1951.

12. L. S. Thornton, *Confirmation. Its Place in the Baptismal Mistery,* Westminster 1954.

13. M. Thurian, *La confirmation, consecration des laïcs,* Paris 1957.

14. L. Vischer, *La confirmation au cours des siècles,* Neuchâtel 1959.

15. L. Bouyer, *Que signifie la confirmation*: ParLit 34 (1952) 3ss; Id., *La signification de la confirmation*: VSS 29 (1954) 162-179. Ya antes los teólogos alemanes se habían hecho eco del problema: J. B. Umberg, *Zum Kampf geweiht. Vom Sinn der Firmung,* Innsbruck 1947; P. Rupprecht, *Die Firmung als Sakrament der Vollendung*: ThQ 127 (1947) 162-277; D. Loster, *Die Firmung in Glaubenssinn der Kirche,* Münster 1948.

ningún fundamento en la Escritura, y en cuanto a la tradición se debe a una influencia poco feliz de las falsas Decretales. Bautismo y confirmación deben entenderse como dos momentos sucesivos, pero inseparables, de una única iniciación cristiana.

A. G. Martimort rechaza la tesis de Bouyer y, apoyándose en la Escritura y la tradición, especialmente en santo Tomás[16], afirma que hay dos misiones del Espíritu santo. En la confirmación se da para hacer al cristiano un heraldo de Cristo, un testigo del evangelio, un profeta llamado a anunciar el Reino. La dimensión testimonial de la confirmación no es un aspecto marginal sino esencial[17]

H. Küng: Ultimamente, creemos que ha sido H. Küng quien ha planteado el sentido del sacramento de forma problemática, sacando las consecuencias del trabajo de J. Amougou-Atangana[18]. En síntesis, viene a afirmar que la confirmación no tiene un sentido específico. Si tuviera alguno, estaría vinculado al bautismo, como desarrollo, corroboración y culminación. Su función sería remediar los males del bautismo como sacramento inacabado, llevándolo a su plenitud, al posibilitar que la fe prestada en el bautismo se convierta en decisión consciente, libre y responsable.

d) *Aportación de las últimas investigaciones teológicas*

En los últimos años, el concilio Vaticano II ha venido a ser como un punto de llegada y un punto de partida en las investigaciones de teólogos, liturgistas y pastoralistas[19]. Proponemos en síntesis algunas de estas opiniones, aun reconociendo que en cada una de ellas se dan elementos de las restantes[20]:

16. *Summa Theologica* III, q. 72, a. 1.

17. A. G. Martimort, *La confirmation*, en *Communion solemnelle et profession de foi*, Paris 1952.

18. H. Küng, *La confirmación como culminación del bautismo*: Conc (1974) 99–126. Cf. J. Amougou-Atangana, *Ein Sakrament des Geist-empfangs?*, Freiburg 1974.

19. Cf. una presentación orgánica y sistemática de estas investigaciones y aportaciones, hasta 1987, A. Cecchinato, *Celebrare la confermazione*, Padova 1987.

20. Sobre una clasificación de las diversas opiniones puede verse: W. Breuning, *El lugar de la confirmación en el bautismo de adultos*: Conc 22 (1967) 282-283; J. Spital, *Taufe und Firmung aus der Sicht der Pastoralen Praxis*: LJ 31 (1971)83-84; A. Cecchinato, *Celebrare la confermazione*.

—Bautismo y confirmación sólo pueden entenderse a la luz del misterio pascual en sentido pleno, es decir, a la luz de los dos tiempos o polos de este misterio: pascua y pentecostés (*E. Schillebeeckx*[21], *A. Hamman*[22]).

—Bautismo y confirmación deben comprenderse a la luz de la actuación del Espíritu en el misterio de la vida total de Cristo: encarnación, bautismo en el Jordán y Espíritu pascual. Es una visión no sólo pascual, sino también de historia de la salvación: (*A. Nocent*[23], *M. Magrassi*[24]).

—La confirmación y el bautismo no basta entenderlos a la luz del misterio pascual; es preciso comprenderlos también a la luz del misterio de la Iglesia. A la dimensión cristológica hay que añadir también la dimensión eclesiológica. La confirmación es sacramento de la autodonación de Cristo en el Espíritu para la edificación del individuo y de la Iglesia (*W. Breuning*[25] y *H. Mühlen*[26]).

—La confirmación hay que explicarla en lo que tiene de específico en relación con el bautismo, sobre todo como el «sacramento de la comunión eclesial», que expresa y realiza la pertenencia y la unidad de la Iglesia en todos sus miembros bautizados (*J. P. Bouhot*[27], *G. C. Milanesi*[28]).

—La confirmación es el sacramento que manifiesta a la Iglesia en su proceso de unificación y crecimiento, en cuanto implica la

21. E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, 181-190. El autor desarrolla la línea de pensamiento de Th. Camelot, J. Lécuyer...

22. A. Hamman, *Baptême et confirmation*, 211-223.

23. A. Nocent, *De initiatione christiana* (Ad instar manuscripti), Roma 1967, 82ss.

24. M. Magrassi, *L'azione dello Spirito santo nella storia della salvezza e nella iniziazione cristiana*, en Varios, *La confermazione*, 102-113; Id., *Teologia del battesimo e della cresima*, Roma 1968; Id. , *La cresima sacramento dello Spirito, della comunione ecclesiale, del servizio profetico*, en *La comunità cristiana e l'iniziazione alla cresima*, Roma 1974, 39-47.

25. W. Breuning, *El lugar de la confirmación en el bautismo de adultos*, 284-288.

26. H. Mühlen, *Die Firmung als sakramentales Zeichen*, 263-286.

27. J. P. Bouhot, *La confirmation sacrement de la communion ecclesiale*, 93-114.

28. G. Milanesi, *Confermazione e inserimento del cristiano nella comunità*, en Varios, *La confermazione*, 211-230. Son numerosos los autores que resaltan este aspecto: R. M. Roberge, *La confirmation, sacrement de la vie en l'Eglise*: Laval Théol. et Philos. 27 (1971) 73-89; G. Biemer, *Die Firmung als Sakrament der Eingliederung in die Kirche*: Diakonia 4 (1973) 28-37...

participación y respuesta personal de fe del sujeto y el compromiso con la misión. En la confirmación el Espíritu que se nos da cobra una cualificación eclesial y misionera original con respecto al bautismo, de modo análogo al Espíritu de pascua y pentecostés (*H. Bourgeois*[29], *D. Borobio*[30]).

—El bautismo y la confirmación sólo pueden entenderse recobrando su referencia al Espíritu y a la Iglesia, en cuanto sacramentos en los que, a través de dos gestos simbólicos se realiza un efecto doble, como dos gestos de un proceso de iniciación. Debe resaltarse, en todo caso, la unidad de los sacramentos (*P. Tena*[31], *R. Falsini*[32]).

—La confirmación es el don del Espíritu santo que, como don escatológico, consuma en nosotros el primer sello de Cristo y nos conduce a la plena configuración con Cristo, al mismo tiempo que perfecciona nuestro carácter bautismal, uniéndonos más perfectamente a la Iglesia y a su misión en el mundo. En el bautismo ya recibimos en Espíritu; la confirmación nos comunica la gracia dinamizante del Espíritu, que nos impulsa a imitar a Cristo (*L. Ligier*[33], *J. P. Leclercq*[34]).

—La confirmación hay que entenderla en relación con el acontecimiento cristológico y eclesiólogico de pentecostés. Por ella, el don del Espíritu, recibido ya en el bautismo, se manifiesta y actúa,

29. H. Bourgeois, *L'avenir de la confirmation*, 83-155.

30. D. Borobio, *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, 218-226; Id., *Bautismo de niños y confirmación. Problemas teológico-pastorales*, Madrid 1987. Nuestra postura está relacionada con la de quienes defienden la relación de la confirmación con el acontecimiento de pentecostés y su dimensión profético-misionera, por ejemplo, P. Dacquino, *Battesimo e cresima*; Id., *La confirmación desde la presencia del Espíritu santo en la Iglesia naciente*, en Varios, *La santísima Trinidad y la confirmación*, 13-32.

31. P. Tena, *El sello del don del Espíritu santo*, 213-216. En esta línea insisten algunos liturgistas españoles, como P. Farnés, A. Franquesa, J. López...

32. R. Falsini, *La cresima nel quadro della iniziazione: rapporto con il battesimo*, en Varios, *Mysterion. Miscellanea liturgica in occasione dei 70 anni dell'abate Salvatore Marsilli*, Torino-Leumann 1981, 441-456; Id., *Iniziazione cristiana*, Milano 1977; Id., *I sacramenti dell'iniziazione cristiana: proposte per una nuova riflessione teologica*: RPastLit 16 (1978) 27-36. Puede hablarse de una línea teológico-litúrgica italiana, que insiste en este aspecto, aunque con variantes significativas. Entre otros autores pueden recordarse: E. Lodi, F. Brovelli, M. Magrassi, G. Papini, V. Peri, A. Cecchinato...

33. L. Ligier, *De sacramento confirmationis*, 107-121; Id., *La confirmation. Sens et conjoncture*, 276ss.

34. J. P. Leclerq, *La confirmation*, Paris 1989, 42ss.

no sólo como un don que me santifica, sino como un don que me santifica en orden a poder yo santificar a los demás, realizando la misión profética, sacerdotal y real. La confirmación en su modalidad anamnética expresa y actualiza el don del Espíritu pentecostal como don personal y eclesial (*A. M. Triacca*[35], *J. C. R. García Paredes*[36]).

—La confirmación debe ser explicada también en su dimensión escatológica, puesto que se es «sellado» con un signo de pertenencia y compromiso, pero también con un signo cargado de dinamismo escatológico, que nos «caracteriza» para la vida eterna, y es prenda de reconocimiento en el encuentro definitivo con el Señor (*G. H. Baudry*[37]).

Como puede comprenderse, nuestro elenco de opiniones no puede recoger ni las aportaciones de todos los autores, ni todos los aspectos por ellos resaltados. La diversidad y riqueza de aspectos tiene un denominador común: el deseo de integrar los diversos aspectos recordados por el concilio en el mismo sacramento, aun dando prioridad a un aspecto sobre otro. Las aportaciones enriquecen y clarifican no pocos aspectos. Pero, en realidad, sigue pendiente la pregunta fundamental: ¿cuál es la gracia cualitativa del sacramento de la confirmación? ¿cómo complementar los diversos aspectos o elementos teológicos, y a la vez descubrir lo que es prioritario o lo que la Iglesia considera como tal «hic et nunc», en relación con el bautismo? ¿qué consecuencia tiene esto respecto a la comprensión teológica, litúrgica y pastoral de la confirmación como sacramento de la iniciación cristiana?

35. A. M. Triacca, *La vita di consacrazione nelle sue origini sacramentarie II. Confermazione e consecrazione religiosa*, en Varios, *Per una presenza viva dei religiosi nel mondo*, Torino-Leumann 1970, 312-332; Id., *Per una trattazione organica sulla «confermazione»: verso una teologia liturgica*: EphLit 86 (1972) 128-181; Id., *Confirmación y don del Espíritu*, en Varios, *La santísima Trinidad y la confirmación*, 103-164, especialmente 134-137.

36. J. C. R. García Paredes, *La confirmación: búsqueda teológica*: MisAb 5 (1972) 271-278; Id., *Sacramentos de la iniciación cristiana*, Madrid 1991. En realidad, este aspecto, junto con el de la unidad de la iniciación y el eclesiológico, son los más destacados por los diversos autores. Cf. A. Caprioli, *Rassegna teologica sul sacramento della cresima*: SCt (Suplemento) 91 (1963) 131-146; Id., *Orientamenti della attuale teologia circa il sacramento della cresima*: RPastLit 10 (1972) 23-29.

37. G. H. Baudry, *Dans le dynamisme de l'Esprit. Le sacrement de confirmation*, Lille 1981, especialmente 17ss. En realidad, este aspecto sólo es tratado de forma secundaria e incluso marginal por los mayoría de los autores.

2. *La confirmación, sacramento de la iniciación cristiana*

Hoy como ayer, todos admiten que la confirmación es sacramento de la iniciación cristiana. El problema no está en el reconocimiento de esta verdad, sino en la explicación de la misma: ¿Cómo hay que explicar y aplicar esta verdad fundamental en la celebración y en la pastoral del sacramento?

a) *Un resultado de los datos de Escritura y tradición*

Ya hemos estudiado anteriormente los testimonios de la Escritura y de la Tradición al respecto. Baste ahora recordar los resultados más importantes que se deducen[38].

Para la Iglesia primitiva, «hacerse cristiano» implica todo un proceso de iniciación o catecumenado (siempre que se trata de adultos), que supone: haber acogido la Palabra (catequesis), haber creído (fe-símbolo) y haber cambiado de vida (conversión moral); requiere haber participado en la oración de la comunidad (imposiciones de manos, exorcismos, bendiciones...) y haber participado en los ritos de iniciación (bautismo de agua, ritos posbautismales, eucaristía); conlleva haber sido introducido en la disciplina del arcano (contenidos, misterios) y haber acogido las costumbres de la vida comunitaria.

Todos estos elementos forman parte de una totalidad o proceso dinámico que tiene un comienzo en el catecumenado y en los «primeros sacramentos» o ritos, una culminación en los «sacramentos bautismales» y su iluminación, y una continuidad en la experiencia cultual y comunitaria y en las catequesis mistagógicas. Lo que el nuevo testamento contiene en germen, la Iglesia primitiva lo desarrolla y expresa sobre todo con la institución catecumenal y con la configuración y mutua ordenación de los ritos iniciatorios. La unidad se destaca en el tejido aglutinante del catecumenado, en la mutua referencia de los «ritos bautismales», entre los que se incluyen lo que después se llamará «confirmación», y en la participación viva en la celebración pascual. No sólo hay un catecumenado, también hay una sola celebración bautismal (la de la Vigilia pascual, más tarde también la de pentecostés), un rito único y continuado (en la misma celebración se dan el bautismo de agua, los ritos posbautismales y la eucaristía), y un ministro original verdadero (el obispo)[39].

38. Cf. P. M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation*, 33-43; M. Maccarrone, *L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia dal II al XVI secolo*: Lateranum 51 (1985) 88-152.

Es cierto que esta unidad iniciatoria fundamental se concreta en diversidad de tradiciones desde el principio. También es verdad que a partir de siglo V se inicia un proceso de separación de los ritos, hasta considerar la «confirmación» como un rito en cierto sentido «separado» y «distinto». Sin embargo, esto no supuso nunca que se considerara a la confirmación como un sacramento desconectado del bautismo y la eucaristía. Ni siquiera la conciencia de la distinción de los tres momentos, o la aplicación de un misterio determinado a cada signo, o la separación ritual, llevaron a una consideración de la confirmación como «independiente» del bautismo y la eucaristía. Siempre estuvo latente la preocupación de mantener la unidad de los tres sacramentos.

b) *Un aspecto revalorizado por los documentos del Vaticano II y el Ritual*

A partir del siglo XIX, y desde un mejor conocimiento de la tradición bíblica, litúrgica y patrística, se tomó conciencia de esta unidad de los sacramentos de iniciación, que cristalizará en los documentos y rituales emanados del concilio Vaticano II. En todos ellos se insiste en la unidad de los sacramentos y en su adecuada expresión litúrgica.

La iniciación cristiana constituye, en efecto, un proceso unitario, en el que bautismo, confirmación y eucaristía son tres momentos sucesivos por los que orgánica y progresivamente se va conduciendo al cristiano a la participación plena en el misterio de Cristo y de la Iglesia, cuyo culmen se expresa en la eucaristía[40].

Por los sacramentos de la iniciación el cristiano es conducido a la «madurez» ontológica que lo integra plenamente en el organismo sobrenatural, a la «madurez» que lo capacita para cumplir su misión en la Iglesia y en el mundo. Pero ser iniciado supone no sólo participar de una realidad ontológico-sobrenatural, sino también sentirse partícipe de una vida que se expresa por un determi-

39. Cf. D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana*, 100ss; Id., *Confirmación e iniciación cristiana*, en Varios, *La santísima Trinidad y la confirmación*, 165-200, especialmente 167-171.

40. AG 36; PO 5.

nado comportamiento y permite asumir responsablemente las tareas de la Iglesia[41].

La confirmación aparece siempre como la segunda secuencia sacramental en el proceso más normal e ideal de iniciación. Se trata de un paso más, de un segundo momento, por el que «los bautizados avanzan por el camino de la iniciación cristiana, por medio del sacramento de la confirmación»[42], de modo que, «marcados por el bautismo y la confirmación», participen en la eucaristía[43].

Esto quiere decir que por regla general, y como ideal al que hay que tender, la confirmación debe seguir a la celebración del bautismo, y preceder a la celebración de la eucaristía. Sin embargo, esta expresión ritual-cronológica de la unidad no es un absoluto, sino un «relativo» que debe tener también en cuenta la integración del elemento evangelizador catecumenal o catequético en el proceso de iniciación, y por tanto la posibilidad de retrasar la misma celebración a una edad más avanzada[44].

Sin embargo, esta unidad interna debe quedar expresada en la celebración del sacramento, «no sólo por una mayor coordinación de los ritos entre sí, sino también por el gesto y las palabras con los que se confiere la confirmación», como son en concreto la referencia al bautismo por la renovación de las promesas bautismales, y la referencia a la eucaristía por celebrarse normalmente dentro de la misa[45].

c) *Un aspecto que al explicarlo suscita el «conflicto de las interpretaciones»*

Hay una afirmación fundamental no negada por nadie: «La confirmación es un sacramento de la iniciación cristiana», que al ser sacramento, contiene todos los elementos objetivos y subjetivos que la Iglesia incluye en la noción de sacramento[46].

41. RB 2: «Los tres sacramentos de la iniciación cristiana estan íntimamente unidos entre sí, de tal modo que conducen a los fieles a aquella madurez cristiana por la que pueden cumplir, en la Iglesia y en el mundo, la misión propia del pueblo de Dios».

42. RC 1; AG 36.

43. *Const. ap.*, 9-11.

44. RC 11. Cf. PO 5.

45. *Const. ap.*, 9, 11; *Praenotanda*, n. 5, 13.

46. En los estudios aparecidos con motivo del nuevo ritual puede apreciarse la diversidad de interpretaciones. Cf. H. Bourgeois, *L'avenir de la confirmation*, 75ss; R. Falsini, *La cresima*, 60-62; A. Benning, *Gabe des Geistes*, 39–57, etc. Lo mismo puede constatarse en los comentarios aparecidos en revistas: por ejemplo en Phase 69 (1972); LMD 110 (1972); EphLit 86 (1972); Christus 442 (1972), etc.

Sin embargo, cuando se procede a una explicación ulterior, las opiniones resultan divergentes, cuando no contradictorias. Fijándonos exclusivamente en el campo católico, después de la reforma del Vaticano II es posible distinguir dos grandes corrientes: la de algunos autores (sobre todo liturgistas), más aferrada al orden clásico que llaman «auténtica tradición», y la de otros autores (sobre todo pastoralistas), más abierta a un retraso y cambio de orden, por la necesidad de valorar en el momento actual el elemento de la evangelización y la fe personal. El problema no está en el reconocimiento de la unidad, sino en la explicación de aquello que implica:

—Para unos (liturgistas) no sólo es un principio básico para la comprensión de su sentido teológico, sino también un principio vinculante para la exigencia de un determinado orden cronológico en la praxis, de modo que la celebración debe ser celebrada necesariamente después del bautismo y antes de la primera eucaristía[47].

—Para otros (pastoralistas) la necesaria vinculación teológica y dinámica de estos tres sacramentos no implica necesaria y absolutamente una determinada ordenación o sucesión temporal, sino que tal unidad con los otros sacramentos puede expresarse también por otros medios[48].

La división surge debido a las distintas explicaciones que se dan de la confirmación. Los primeros tienden a destacar sobre todo

47. Por ejemplo, P. Tena, *El gran sacramento de la iniciación cristiana*, 43. E. J. Lengeling, *Die Einheit der dreigestuften Initiation*: Diakonia 4 (1973) 46–49; L. Ligier, *La confirmation. Sens et conjoncture*, 276; R. Falsini, *La cresima*, 60-62; Id., *Iniziazione ai sacramenti o sacramenti dell'iniziazione?*: Rivista del Clero Italiano (1992) 267-282; A. Nocent, *La confermazione nell'unità dell'iniziacione cristiana*, en Varios, *La comunità cristiana e l'iniziazione alla cresima*, Roma 1976, 1-10.

48. Por ejemplo, H. Küng, *La confirmación como culminación del bautismo*, 112–113; H. Bourgeois, *L'avenir de la confirmation*, 75ss; Id., *Théologie catéchuménale*, Paris 1991, 170-181; Id., *La place de la confirmation dans l'initiation chrétienne*: NRT 115 (1993) 516-542; A. Exeler, *Erwachsenenfirmung – Stunde der Wahrheit*: Diakonia 4 (1973) 38–40; G. Fourez, *Toward a Pastoral Theology of Confirmation*, en A. J. Kubick, *Confirming the Faith of Adolescents. An Alternative Future for Confirmation*, New Jersey 1991, 46-61; D. Borobio, *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, 143-157; Id., *Confirmación e iniciación cristiana*, 184-200...

que es de iniciación, que nos perfecciona y capacita para la plena participación en la eucaristía; los segundos insisten más en la realidad del sacramento, centrándose en que la incorporación a Cristo y a la comunidad no se dan plenamente sin respuesta personal de fe. La dualidad de posturas lleva en algunos casos a plantear una alternativa práctica:

—Para los «liturgistas», o la confirmación se celebra observando el orden tradicional y entonces tiene sentido al aparecer dentro del proceso de iniciación, o se rompe este orden y entonces la confirmación deja de ser lo que tenía que ser y no expresa lo que realmente es.

—Para los «pastoralistas», o la confirmación es un sacramento de la fe, que en el proceso de iniciación conduce al cristiano a que libre y responsablemente confiese y celebre el misterio de Cristo y de la Iglesia, o se convierte en un rito más sin sentido pleno. Y, si esto es así, teniendo en cuenta la actual praxis bautismal, no caben más que dos soluciones: o se retrasa el bautismo de niños, y entonces la confirmación conserva su puesto más tradicional y adquiere su pleno sentido, o se retrasa la confirmación, de manera que el bautismo llegue a su plenitud con la respuesta de fe personal, y entonces esta respuesta encuentra su expresión sacramental adecuada también dentro del proceso iniciático.

Dejando para el apartado pastoral una valoración global de las distintas posturas, vamos a profundizar a continuación en la unidad del proceso y la necesaria diversidad signal y en la referencia teológica de la confirmación con el bautismo y la eucaristía.

d) *La unidad del proceso se despliega en la diversidad signal*

Una de las razones fundamentales de explicación de la unidad y recíproca relación de los tres sacramentos de iniciación, se encuentra en el hecho de que los tres concurren juntamente a la progresiva y plena configuración del iniciando a Cristo, al Espíritu y a la Iglesia, dando a su existencia cristiana las dimensiones que la constituyen: una dimensión cristológica, pneumatológica y eclesial. Esta unidad de relación y de sentido se expresa en la diversidad signal, que encuentra su fundamento tanto en el misterio de Cristo como en el de la Iglesia y en el del hombre mismo.

La confirmación se inserta en uno de los momentos del misterio pascual de Cristo (el día de la efusión del Espíritu en pentecostés).

También se inserta en uno de los momentos estructurales del misterio de la Iglesia (constitución como comunidad mesiánica enviada al mundo). Igualmente se inserta en uno de los momentos del crecimiento del cristiano bautizado, que avanza y perfecciona su vida cristiana por una más plena participación en la vida de Cristo y en las tareas de la Iglesia.

En el bautismo se hace sacramentalmente visible el misterio de pascua. En la confirmación se visibiliza el de pentecostés. Y en la eucaristía se expresa la unión de la Cabeza con sus miembros. El bautismo regenera, la confirmación perfecciona, la eucaristía concluye. Por el bautismo nacemos, por la confirmación crecemos, por la eucaristía nos alimentamos de modo permanente en la vida cristiana. Por lo mismo, si el bautismo reclama la confirmación, la confirmación y el bautismo exigen la eucaristía[49].

La unidad entre los tres sacramentos se ha explicado de distinta manera en la Iglesia. Pero la unidad y la diversidad de la iniciación cristiana se explica desde la unidad y la diversidad que aparece en el misterio de Cristo, de la Iglesia y del «hacerse» cristiano.

e) *Del orden cronológico a la ordenación dinámica*

La confirmación se debe entender dentro de la iniciación cristiana. Esta verdad teológica debe expresarse también litúrgicamente. Y esta expresión litúrgica supone también que la confirmación sigue al bautismo y antecede a la eucaristía. Pero si bien esto es lo normal, e incluso el ideal al que habría que tender, como sucede en el bautismo de adultos, no hemos de considerarlo un «absoluto» normativo vinculante, ni un condicionante teológico de sentido. La misma Iglesia lo ha ido interpretando y aplicando diversamente según las circunstancias históricas. En verdad, la referencia mutua de los sacramentos de la iniciación no se sitúa propiamente a nivel de exterioridad o de precedencia cronológica, sino a nivel de misterio teológico y de dinámica interna, que conlleva también una manifestación externa.

Ciertamente, la sucesión cronológica ayuda a expresar de forma asequible la unidad existente, ya que el sentido teológico debe ir unido a su expresión externa. No obstante, creemos que tanto la

49. Cf. W. Breuning, *La confirmación en el bautismo de adultos*, 281-290; A. Caprioli, *Problemi teologici del battesimo e della confermazione*, en Varios, *La confermazione e l'iniziazione cristiana*, Torino-Leumann 1967, 134-135; A. Nocent, *La confermazione nell'unità dell'iniziazione cristiana*, 7.

conciencia de unidad dinámica de los tres sacramentos, como su expresión ritual externa, pueden también lograrse de otras formas: catequesis, celebraciones iniciatorias, gestos rituales, globalidad de la iniciación... Como indica H. Bourgeois, «el orden canónico de los sacramentos de iniciación es fundamental. Pero no puede considerarse como aberrante un orden diferente de estos ritos... pues tal cambio tiene sus antecedentes históricos, tanto en oriente como en occidente». «En este sentido, la celebración de la confirmación después de la eucaristía no atenta contra la integración de los diversos elementos iniciáticos. La unidad, en efecto, no está ligada a un orden cronológico establecido de una vez para siempre. Está unida, más bien, a un movimiento espiritual que orienta el recorrido, y es asegurado por una reflexión a la vez pastoral y teológica, que atiende tanto al pasado como al presente»[50].

Además hay que tener en cuenta que no basta sólo con integrar a la confirmación dentro de los otros sacramentos, sino que también hay que integrar a éstos en la confirmación. Es el conjunto de la iniciación, y no sólo la confirmación, el que está pidiendo una valiente renovación. La cuestión fundamental es la forma de entender el sacramento. Si se considera como acto puntual, hay que pensar que la confirmación tiene un momento determinado. Si se ve el sacramento como proceso, un movimiento en dinamismo, entonces se tenderá a referir cada momento a los restantes. Hoy parece estar claro que la iniciación hay que entenderla como proceso, y que por tanto, no concluye definitivamente con la confirmación y la eucaristía, sino que es tarea permanente.

f) *Relación teológica de la confirmación con el bautismo y la eucaristía*

Veamos ahora cuál es la relación teológica y sacramental de la confirmación con el bautismo, la eucaristía y los demás elementos de la iniciación cristiana, puesto que de ello depende una adecuada valoración de la misma.

1. La confirmación, un sacramento «a su modo»

Es por todos aceptado hoy el principio de la «analogía sacramental» como principio capital para la explicación de la unidad

50. H. Bourgeois, *La pace de la confirmation*, 520; Id., *Théologie catéchumenale*, 174ss; Id., *L'avenir de la confirmation*, 75ss.

y diversidad de los sacramentos[51]. Todos los sacramentos realizan la misma sacramentalidad, pero de forma diversa. Todos tienen una estructura identificante común, una misma esencialidad sacramental, un denominador básico de gracia, y por eso se les puede definir como «signos de presencia actuante y eficaz del don escatológico de gracia» («signum efficax gratiae»). Pero cada uno realiza los elementos constitutivos de sacramentalidad de forma diferente: ni el modo como aparece en la Escritura la institución, ni el contenido de gracia o aspecto del misterio que significan, ni su histórica configuración, ni su estructura signal, ni la situación humana a la que responden, ni el compromiso eclesial que implican, ni siquiera la colaboración humana que suponen son idénticos en uno y otro sacramento... Se comprende, pues, que a todos se les llame y sean en verdad «sacramentos», pero no de la misma forma, sino según un «más» o un «menos», no unívocamente, sino analógicamente.

Pues bien, desde este principio pueden sacarse algunas conclusiones aplicables al caso de la confirmación como sacramento de la iniciación cristiana: 1. la confirmación, aún teniendo todo lo que se requiere para ser un sacramento, lo tiene de forma original, y lo realiza de forma diversa a los demás sacramentos; 2. aun siendo sacramento de iniciación como el bautismo, no lo es ni independientemente del bautismo, ni con la principalidad del bautismo, sino en un grado y nivel secundario; 3. sin disminuir la importancia de su función dentro de la iniciación, tal función sólo adquiere su pleno sentido y puede determinarse desde su dependencia y complementariedad con la función iniciatoria del bautismo[52].

2. La confirmación, un sacramento bautismal

La confirmación arranca del mismo bautismo y es de alguna manera bautismal, ya que partiendo de los ritos del bautismo, los desarrolla de manera significante y plena. Además la confirmación confirma, fortalece e interioriza los aspectos ya contenidos en germen en el bautismo, llevándolos a su «consumación».

Para explicar esta cualidad bautismal de la confirmación, se puede recurrir a la unidad del misterio de pascua y de pentecostés,

51. Cf. Y. M. Congar, *La idea de sacramentos mayores y principales*: Conc 31 (1968) 24-37; K. Rahner, *Iglesia y sacramentos*, Barcelona 1964, 61-62; L. M. Chauvet, *Le mariage, un sacrement pas comme les autres*: LMD 127 (1976) 64-105...

52. D. Borobio, *Confirmación e iniciación cristiana*, 192-193.

o a la analogía entre nacimiento y crecimiento, o a la diversidad de grado en la incorporación a Cristo y a la Iglesia, o a la mayor perfección de la vida cristiana, o a la más personal asunción del compromiso cristiano por la palabra y el testimonio...[53]. Pero lo cierto es que el elemento unitivo bautismal-confirmatorio es siempre la participación dinámica y progresiva en el misterio de Cristo y de la Iglesia, en la fuerza del Espíritu.

La unidad entre ambos es teológica y ritual. Así como podemos decir que el bautismo es también pneumatológico, y la confirmación es también cristológica, de igual modo se puede decir que el bautismo es confirmatorio y la confirmación bautismal. Como dice Hamman, aun separados cronológicamente, bautismo y confirmación deben manifestar su unidad fundamental, y el cristiano debe ver que son teológicamente inseparables[54].

Ahora bien, aceptada esta unidad y relación, es preciso añadir que la función de la confirmación respecto al bautismo, desde un punto de vista personal-eclesial, depende en parte del tipo de bautismo a que nos referimos. Siendo siempre el mismo sentido teológico de la confirmación, la función que para el sujeto desempeña al celebrarlo es distinta si el sujeto es un niño recién nacido, o si ha llegado a la edad de la discreción, o si ha sido preparado y ha recibido ya la primera eucaristía, o si ha llegado al momento de las decisiones vitales y ha seguido un proceso catecumenal, o si ha llegado a la juventud o a la adultez y ha hecho un auténtico catecumenado...[55]. Según esto, se comprende que las funciones atribuibles a la confirmación, así como el puesto que ocupe en la estructura de iniciación cristiana, no pueden ni deben ser idénticos en uno y otro caso:

—Si en el bautismo de adultos la confirmación es perfeccionamiento de los «ritos bautismales», en el de niños tiene que ser además «perfeccionamiento de la vida cristiana».

—Si allí era un signo explicitativo del Espíritu bautismal en su referencia a pentecostés, aquí podrá llegar a ser también un signo «separado» para expresar el don y compromiso bautismal.

53. Cada autor recurre a uno de estos aspectos o a varios para resaltar tanto la unidad como la diversidad. Un resumen de estas explicaciones puede verse en: G. Biemer, *Firmung. Theologie und Praxis*, Würzburg 1973, 42-43; A. Cecchinato, *Celebrare la confermazione*, 112-116.

54. A. Hamman, *Baptême et confirmation*, 212-213.

55. Sobre estas situaciones bautismales o diversos bautismos: D. Borobio, *Bautismo y Trinidad en una sociedad secularizada*, en Varios, *La santísima Trinidad y el bautismo cristiano*, Salamanca 1992, 134-145.

—Si en el caso del joven o adulto no tiene por qué asumir la función de expresar sacramentalmente el «sí» consciente y libre de la fe en la publicidad de la Iglesia, en el caso del bautizado de niño no puede no asumir también tal función.

—Y si en el caso del joven o adulto no hay razón especial para separar ni retrasar la confirmación respecto al bautismo, sí la hay en cambio en el caso de un niño, por la particularidad entrañada en el mismo bautismo[56].

3. La confirmación un sacramento eucarístico

La confirmación es bautismal, y al mismo tiempo eucarística. Los nuevos libros litúrgicos expresan de forma variada la relación del bautismo y la confirmación con la eucaristía[57]. Sobre todo aparece esta relación en el «hanc igitur» y en la oración de «después de la comunión», así como en los diversos esquemas de misa propuestos por el *Ordo confirmationis*[58]. En verdad, la relación aparece mejor expresada a nivel doctrinal que a nivel ritual.

La confirmación está orientada hacia la eucaristía, pues por ella los bautizados se capacitan de manera más plena para la participación en la eucaristía. Esto no quiere decir, sin embargo, que el haber recibido la confirmación sea condicionante de una verdadera y digna participación en la eucaristía. Los bautizados, ya tienen por el bautismo el Espíritu que los capacita para esta participación, aunque la plenitud de este don y capacitación se realice con la confirmación. Algunos autores creen, no obstante, que la relación confirmación-eucaristía exige recibir antes la confirmación, para poder participar en plenitud en la eucaristía[59].

56. Cf. W. Kasper, *Christsein ohne Entscheidung oder: soll die Kirche Kinder taufen?*, Mainz 1970; S. Marsilli, *I due modelli rituali dell'iniziazione cristiana. Analisi e rapporto*, en Varios, *Iniziazione cristiana della Chiesa oggi*, Bologna 1976, 143-166. Un número monográfico donde se trata esta cuestión: LMD 185 (1991) 7ss, con artículos de P. de Clerk, L. M. Chauvet, D. Lebrun, O. Sarda...

57. A. Nocent. *La confermazione nell'unità dell'iniziazione cristiana*, 7ss. El autor afirma que, mientras en el *Ordo initiationis christianae adultorum* expresa bien esta mutua relación, el *Ordo confirmationis* no lo hace así. También: S. Mazzarello, *Il cresimato, cristiano ontologicamente perfetto. Il nuovo rito della confermazione*: Studi Cattolici 131 (1972) 24–28.

58. OC 58, 59, 60.

59. En este punto de la unión con la eucaristía insistirán de modo especial los amantes del orden cronológico tradicional. Cf., por ejemplo, P. Massi, *Confermazione e partecipazione attiva all'eucaristia*, en Varios, *La confermazione*,

Por otro lado, la eucaristía debe considerarse no sólo como meta de la iniciación, sino también como punto de partida de una iniciación que debe profundizarse cada día, como lo indica el hecho de que se celebre permanentemente y sea considerada como «culmen y fuente» de la liturgia, de la evangelización y de la vida cristiana[60]. Por eso la eucaristía, a la vez que concluye la iniciación bautismal y confirmatoria, revierte hacia un crecimiento de la vida del bautizado y confirmado. Es punto final de la perfección ontológica del cristiano y punto de partida de su perfeccionamiento moral. Es expresión de la plena comunión eclesial y llamada a una plenitud de participación en la vida y misión de la Iglesia. Del mismo modo que toda la historia de salvación tiene su centro en la pascua, así todos los sacramentos (y no sólo la confirmación), tienen su centro en la eucaristía. Y el mismo Espíritu es el que santifica las ofrendas, el que se nos comunica por la imposición de manos y la crismación, y el que nos hace renacer del agua. La confirmación es bautismal y eucarística, del mismo modo que bautismo y eucaristía son confirmatorios.

3. *La confirmación, «sello del don del Espíritu santo»*

Toda teología de la confirmación supone a la vez una pneumatología y una eclesiología, no como realidades yuxtapuestas, sino como realidades coordinadas e íntimamente unidas. La Iglesia es «creación y don del Espíritu». El Espíritu se da a la Iglesia y a través de ella, por medio de la Palabra y los sacramentos. Por lo mismo, la Iglesia entera es una realidad espiritual, un templo del Espíritu, fruto a la vez de un don gratuito y de una respuesta fiel. Si esto es así, ¿qué razones nos conducen a afirmar que la confirmación es una sacramentalización especial del Espíritu? ¿por qué la confirmación es el «sello del don del Espíritu?[61].

52-67; B. Luykx decía así hace unos años: «No se puede en ningún caso, teológica ni litúrgicamente, justificar el abuso, extendido por todas partes, de confirmar después de la comunión, a la edad de 12 años», en B. Luykx-D. Scheyven, *La confirmación, doctrina y pastoral*, Madrid 1961, 31, 53-56. R. Falsini afirma que por la confirmación el bautizado es capacitado para participar activamente en el culto propio del pueblo sacerdotal, y por tanto en la eucaristía: *Aspetti teologici della cresima*, en *Il dono dello santo Spirito. Per la pastorale della cresima*, Milano 1972, 108-109.

60. Cf. LG 10; PO 5.

61. No repetimos la bibliografía ya indicada al tratar sobre el Espíritu en la Escritura, y sobre la necesaria sacramentalización del don del Espíritu. Cf. cap. I, «De la economía a la historización del Espíritu en Cristo». Cf. un resumen de diversos autores en A. Cecchinato, *Celebrare la confermazione*, 33-101.

a) *Fundamentos de esta doctrina*

Si alguna cosa aparece con claridad a lo largo de la tradición de la Iglesia respecto a la confirmación, es precisamente que ésta nos da el don del Espíritu santo.

Veíamos en la Escritura cómo el Espíritu de pentecostés era transmitido y comunicado por los apóstoles a los miembros de la comunidad. Que esto tuvo lugar, al menos algunas veces a través del signo de una imposición de manos posbautismal (Hech 8, 14-17; 19, 1-7), aunque no pueda pretenderse ver aquí el sacramento de la confirmación de una forma explícita.

Los testimonios patrísticos y litúrgicos de la Iglesia primitiva, precisamente a partir de estos textos, consideraron desde el principio que a los gestos de la imposición de manos y de la unción posbautismal iba unido el don del Espíritu. Incluso cuando hablan expresamente del Espíritu como don «perfectivo» con respecto al bautismo. La liturgia de la iniciación cristiana de aquel tiempo también da testimonio de lo mismo de un modo patente. Nunca se dudó en atribuir a la confirmación el don del Espíritu.

Ahora bien, ¿en qué se fundaban los Padres para atribuir a la confirmación el don del Espíritu? Sobre todo en la comparación que establecían entre la acción del Espíritu en Cristo (bautismo en el Jordán y pentecostés) y la participación de este mismo Espíritu por los cristianos, a través de los ritos de iniciación (baño de agua y unción-imposición de manos-signación).

La escena evangélica del *bautismo en el Jordán* (Mc 1, 9-11; Mt 3, 13-17; Lc 3, 21-22), seguida del descenso del Espíritu santo, ha sido puesta frecuentemente en relación con los ritos de la iniciación cristiana. Sobre todo porque se refiere claramente a la «unción» de Cristo en el Espíritu, y éste llegará a ser en la tradición de la Iglesia el rito por el que se nos confiere a los cristianos el mismo don del Espíritu (cf Hech 10, 37-38; Lc 4, 14-20). No extraña que los Padres vieran en este acontecimiento una imagen y prefiguración de lo que sucede en los ritos de la iniciación cristiana[62]. Del mismo modo que el descenso del Espíritu sobre Cristo

62. Por ejemplo, Tertuliano, *De baptismo*, 6, 8, afirmaba: «El bautismo prepara la venida del Espíritu santo, lo mismo que Juan Bautista preparaba la venida del Señor; y la paloma que descendió sobre Cristo, así como aquélla que apareció después del diluvio (bautismo del mundo) prefigura el efecto de la imposición de manos».

en el Jordán es la «unción» de Cristo, el descenso del Espíritu sobre el cristiano es la «unción» posbautismal. Cristo es el ungido por excelencia, sin haber recibido una unción material; el cristiano es la «imagen» viva del ungido, a través de un signo externo. La unción interna ha atraído hacia sí un gesto simbólico.

En cuanto al *acontecimiento de pentecostés* (Hech 2, 1-13) es normal que los Padres hayan acudido a él para explicar el don del Espíritu en la confirmación. Y es que la manifestación del Espíritu en pentecostés es para la Iglesia lo que la manifestación del Espíritu en forma de paloma es para Cristo: el comienzo de una misión, la inauguración pública de una tarea. Parece que los textos del bautismo en el Jordán dependen de este relato. Según Tertuliano, el Espíritu que Cristo recibe en el bautismo en el Jordán, no será enviado visiblemente sobre los apóstoles más que después de la resurrección-ascensión, en el pentecostés apostólico y universal (Jn 20, 21-23; Hech 2, 1-13). Sobre los demás este descenso del Espíritu se perpetúa por la imposición de manos[63].

b) *Dificultades para su comprensión en relación con el bautismo*

Ya vimos las dificultades que se plantearon a lo largo de la historia para la comprensión de esta verdad fundamental: que la confirmación es la unción o el sello del don del Espíritu. ¿Es que no nos bautizamos «en el agua y en el Espíritu»? ¿no se nos da ya el Espíritu por el bautismo?...

Los Padres no se plantearon así esta cuestión hasta que no se separaron los ritos de la iniciación cristiana. Ciertamente distinguen los dos momentos de la celebración, con sus ritos y los efectos correspondientes. Algunos atribuyen preferentemente, no exclusivamente, el perdón de los pecados al bautismo y el don del Espíritu a la confirmación. Todos, no obstante, reconocen que el bautismo es también una regeneración, un nuevo nacimiento espiritual, y eso no sucede sino bajo la acción del Espíritu santo. Esto no quiere decir que no se pueda considerar a la confirmación como el sacramento del don del Espíritu. Pero este don será interpretado más como don para el crecimiento y como fuerza para el testimonio[64].

63. Tertuliano, *De baptismo*, 10, 4-5; 8, 3. Como sabemos, otros Padres, tanto orientales como occidentales, hablan en el mismo sentido. Sobre este punto concreto, además de J. Daniélou, H. M. Riley, cf. un resumen en J. Lécuyer, *La confirmation chez les Pères*: LMD 54 (1958) 23-53.

64. Recordamos, por ejemplo, el testimonio de san Agustín, *Sermo* 71, 12, 19: «Este nuevo nacimiento, por el cual nos son perdonados todos los pecados

La separación de los ritos bautismales y la progresiva configuración litúrgica y sacramental de la confirmación, llevarían a preguntarse, ya desde el siglo V, sobre lo específico distintivo de este sacramento en relación con el bautismo (Jerónimo, Fausto de Riez, y más tarde Escolástica). Esta pregunta fue formulada con cierta acritud a partir de 1940 por parte de los teólogos anglicanos, para los que la cuestión se expresa en forma de dilema: «O el Espíritu santo es dado en el bautismo, el cual basta por sí mismo para la iniciación cristiana y entonces la confirmación no es más que un rito accesorio, o es dado en la confirmación, y entonces el bautismo es incompleto»[65].

Actualmente han sido superados en su mayor parte estas dificultades. Un estudio de las fuentes lleva a afirmar igualmente que el bautismo es una regeneración en el Espíritu, y que la confirmación se da para expresar de una manera más particular y cualificada el don del Espíritu. Pero, en verdad, esto no supone la respuesta definitiva a la cuestión planteada. Si queremos buscar la diferencia teológica entre bautismo y confirmación se impone un avance en dirección nueva, a partir de la siguiente alternativa: o se busca lo específico de la confirmación en otro aspecto que no sea el don del Espíritu, de manera que pueda encontrarse una clara diferenciación con el bautismo, o de lo contrario nos encerramos en un callejón sin salida.

c) *Bases para una clarificación a partir del* Ordo confirmationis

El Vaticano II y el *Ordo confirmationis* han centrado toda la teología del sacramento en el don del Espíritu. Y, si bien no intentan responder directamente al problema planteado, creemos que sí ofrecen elementos válidos para su clarificación.

En la *Constitución apostólica* se comienza afirmando que los bautizados reciben en la confirmación el mismo Espíritu santo, y ésta es la razón por la que se prefiere la fórmula bizantina: «Con el sacramento de la confirmación los renacidos en el bautismo reciben el don inefable, el mismo Espíritu santo» (p. 11). «Creemos

pasados, sucede en el Espíritu santo... Sin embargo, una cosa es nacer del Espíritu y otra ser alimentados del Espíritu; de igual modo que una cosa es nacer de la carne, lo cual sucede cuando una madre trae su hijo al mundo, y otra cosa es ser alimentados de la carne, lo cual sucede cuando la madre da de mamar a su hijo».

65. Recuérdense los planteamientos de Dix, Lampe, Tornton...

que... se debe preferir la fórmula antiquísima, propia del rito bizantino, con la que se expresa el don del mismo Espíritu santo» (p. 13). La fórmula será: «Recibe, por esta señal, el don del mismo Espíritu santo» (p. 14).

En el *Ordo confirmationis*, tanto en los prenotandos como en las fórmulas que acompañan al rito, se repite una y otra vez que es el mismo don del Espíritu el que recibimos en el sacramento: «Los bautizados avanzan por el camino de la iniciación cristiana por medio del sacramento de la confirmación, por el que reciben la efusión del Espíritu santo»[66].

Pero, ¿a qué se refieren concretamente los textos cuando hablan del don del Espíritu santo? ¿se trata de un don que viene del Espíritu o de la misma persona del Espíritu santo? Las expresiones que utilizan los documentos están indicando claramente que se trata del mismo Espíritu santo: «ipsum Spiritum sanctum», «donum ipsius Spiritus sancti», «effusio», «effundere», «donare», «donum», «conferre», «accipere», «acceptio»...

Muy unida a esta afirmación aparece otra que especifica la situación o acontecimiento al que se refiere ese don personal del Espíritu: es el acontecimiento de pentecostés: «El sacramento de la confirmación, por el que reciben la efusión del Espíritu santo, que fue enviado por el Señor sobre los apóstoles en el día de pentecostés»[67]. Y el Catecismo de la Iglesia católica, reafirmando esta doctrina, señala como gracia fundamental del sacramento, de la que dependen todos los demás efectos, es el don del Espíritu pentecostal: «De la celebración se deduce que el efecto del sacramento es la efusión plena del Espíritu santo, como fue concedido en otro tiempo a los apóstoles el día de pentecostés»[68].

66. Otros lugares donde se afirma lo mismo: n. 7, 28, 31, 32... Otros textos del Vaticano II: LG 11, 33; PO 5; AG 11, 36; AA 3...

67. Lo mismo en los n. 7: «Ordinariamente el sacramento de la confirmación es administrado por el obispo, con lo cual se hace una referencia más abierta a la primera efusión del Espíritu santo en el día de pentecostés». Y el n. 28: «¿Creéis en el Espíritu santo... que os será comunicado... por el sacramento de la confirmación, como fue dado a los apóstoles el día de pentecostés?». Lo mismo en la *Const. ap.*, 10-11: «El día de la fiesta de pentecostés, el Espíritu santo descendió... los apóstoles, en cumplimiento de la voluntad de Cristo, comunicaban a los neófitos, mediante la imposición de manos, que ha sido con toda razón considerada por la tradición católica como el primitivo origen del sacramento de la confirmación, el cual perpetúa, en cierto modo, en la Iglesia la gracia de pentecostés».

68. CAT 1302; cf. n. 1287, 1288, 1316.

Esta referencia a pentecostés es la que constituye la singularidad del Espíritu en la confirmación. Las expresiones del Ordo parecen dar esta respuesta, al indicar que en la confirmación se nos da el Espíritu «de modo singular», y al referir esta singularidad al mismo acontecimiento de pentecostés: «¿Creéis en el Espíritu santo, Señor y dador de vida, que hoy os será comunicado de un modo singular por el sacramento de la confirmación, como se dio a los apóstoles el día de pentecostés?» («ad modum», «sicut»)[69].

Por otro lado, tal singularidad consiste también en que en la confirmación el Espíritu se nos da a la manera de un «sello», de un «sello espiritual», del «sello del Señor»: «El carácter o signo del Señor queda impreso de tal modo, que el sacramento de la confirmación no puede repetirse»; «el don del Espíritu santo que ahora... vais a recibir, os marcará con el sello espiritual»; y la misma fórmula dice: «Recibe el sello del don del Espíritu santo»[70].

En síntesis, de los diversos documentos se desprenden estas ideas fundamentales para su explicación teológica: 1. En la confirmación, los que han renacido ya por el agua y el Espíritu, reciben el mismo don del Espíritu santo, es decir, la persona del Espíritu como don. 2. Es el mismo Espíritu que fue dado a Cristo en el bautismo en el Jordán, y que fue efundido sobre los apóstoles el día de pentecostés. 3. Pero en la confirmación se nos da de modo «singular» u original, no sólo porque actualiza el mismo acontecimiento pentecostal, sino también porque se nos da a manera de «sello» que caracteriza al bautizado de modo irreversible.

d) *La confirmación como «sello» y don del Espíritu pentecostal*

1. Confirmación y acontecimiento de pentecostés

El que la confirmación remita, actualice y nos haga partícipes del acontecimiento de pentecostés es importante, ya que indica no sólo el don del Espíritu, sino también la forma, el modo y el contexto en que este don se efundió sobre nosotros. Esto quiere decir que lo que significó el acontecimiento de pentecostés para los

69. *Ritual*, n. 28.

70. *Ritual*, n. 2, 26, 34. Cf. n. 9... Lo mismo en el CAT 1304: «La confirmación, en efecto, imprime en el alma una marca espiritual indeleble, el 'carácter', que es el signo de que Jesucristo ha marcado al cristiano con el sello de su Espíritu, revistiéndolo de la fuerza de lo alto para que sea su testigo». Cf. CAT 1295, 1296...

apóstoles y para la Iglesia naciente, eso mismo significa para nosotros en la Iglesia constituida, que se edifica y crece: la comprensión de la verdad de la cruz y de la participación del misterio pascual, el comienzo de una misión ante el mundo, la continuación del don escatológico del resucitado en la historia, la fuerza para el testimonio...[71].

Lo que significa para Cristo el descenso del Espíritu en el Jordán, y lo que significa para la Iglesia la efusión del Espíritu en pentecostés, eso mismo ha de significar para el cristiano el don del Espíritu en la confirmación. La originalidad de la confirmación no está en el don del Espíritu, sino en el acontecimiento a que ese don hace referencia directa, actualizándolo para el confirmado con todas sus consecuencias.

Por otra parte, este don pentecostal o «ad modum Pentecostes» dice claramente referencia no sólo al individuo confirmado, sino también a la Iglesia entera que confirma por el obispo, confirmándose de modo renovado. La dimensión personal aparece en cada uno de los apóstoles y de los que estaban presentes recibiendo el don del Espíritu, manifestado en las llamas de fuego y en el don de lenguas. La dimensión eclesial se evidencia en que el Espíritu realiza la unidad de todos en la fe, impulsa a todos a una misión universal, no distingue entre razas y pueblos, constituye a los apóstoles en grupo eclesial que hace visible el don del Espíritu, impulsa a la Iglesia a ser sacramento de salvación en y ante el mundo.

También a los miembros particulares de la Iglesia, por medio de la confirmación, les es comunicado el Espíritu en un nuevo acontecimiento que rememora y actualiza el acontecimiento de pentecostés en su dimensión eclesial y personal, para una continuación histórica del servicio mesiánico, profético y sacerdotal en el mundo.

El Espíritu se nos da no sólo para la santificación personal y el perfeccionamiento de la vida en Cristo, hacia el Padre; sino también para la edificación de la Iglesia en la unidad de la fe y en la diversidad de funciones. La Iglesia nos transmite el Espíritu, y por la fuerza del Espíritu la misma Iglesia crece y se edifica en la unidad y la diversidad.

Las verdaderas dimensiones y efectos de gracia del sacramento de la confirmación dependen de este efecto principal, que es «la efusión plena del Espíritu santo, como fue concedida en otro tiempo a los apóstoles el día de pentecostés»[72].

71. No creemos necesario recordar de nuevo la bibliografía citada en otros momentos al respecto. Cf. un resumen de opiniones, todas ellas muy coincidentes, en A. Cecchinato, *Celebrare la confermazione*, 42ss, 137ss.

2. El «carácter» de la confirmación

En segundo lugar, es preciso comprender la «singularidad» del don del Espíritu de la confirmación a partir del «carácter», ya que el Espíritu se nos da como «sello», como «signaculum».

Ya en el nuevo testamento se usa «sphragizo», «signaculum», sello, en relación con el Espíritu, en un sentido figurado (2 Cor 1, 21-22). Sin embargo, los textos litúrgicos y los Padres pronto la emplearán para designar el gesto de marcar con el signo de la cruz a una persona o cosa. El gesto aparece ya en los ritos catecumenales, con un sentido claramente espiritual: indica la toma de posesión por parte de Cristo. La doctrina de la irreiterabilidad aparece afirmada a finales de la época patrística: normalmente, la imposición de manos o la crismación no se repiten con los ya iniciados[73]. El Magisterio recordará repetidas veces tanto la doctrina del carácter de la confirmación, como su irreiterabilidad, especialmente a partir del Decreto a los armenios[74] y del concilio de Trento[75].

El Ordo nos ofrece el contexto propio para una recta comprensión, al explicar el carácter como la «singularidad» con que se nos da el Espíritu. El carácter es un sello espiritual e indeleble. Dice referencia a Cristo, en cuanto que nos configura a su imagen, y dice referencia al Espíritu en cuanto que nos confirma con un acento de definitividad en la vida recibida de Cristo por el bautismo. No significa otra cosa que la manera decisiva y escatológica con que el Espíritu manifiesta su presencia activa en un miembro de la Iglesia, orientando toda su existencia hacia la plena manifestación en la vida eterna.

El Catecismo de la Iglesia Católica dice: «Este sello del Espíritu santo marca la pertenencia total a Cristo, la puesta a su servicio para siempre, pero indica también la promesa de la protección divina en la gran prueba escatológica» (cf. Ap 7, 2-3; 9, 4; Ez 9, 4-6)[76].

72. CAT 1302.

73. Cf. san Gregorio, *Ep. II ad Bonifatium*, 4. En el año 726.

74. DS 1313 (695): «Inter haec sacramenta tria sunt baptismus, confirmatio et ordo, quae characterem, id est, spirituale quoddam signum a ceteris distintivum, imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur».

75. DS 1609 (852). Donde repite lo mismo que el concilio Florentino.

76. CAT 1296.

«Se trata, a nuestro entender, de realizar bajo diversos puntos de vista aquello que quiere decir el 'de una vez para siempre' bautismal»[77]. De modo semejante a Cristo, también el bautizado ungido por el Espíritu, en vistas al ofrecimiento de su vida como sacrificio (misión sacerdotal), a la autenticidad de sus palabras y obras como testigo (misión profética), y a la transformación del mundo como presencia del reino hacia su plenitud (misión real)[78].

Para explicar la diferencia entre el «carácter» del bautismo y el de la confirmación, se recurre a diversas comparaciones: mientras en el bautismo participamos del ser de Cristo como Verbo encarnado, en la confirmación nos asimilamos a Cristo en cuanto Mesías ungido por el Espíritu en el bautismo en el Jordán. Si el carácter del bautismo se ordena al perfeccionamiento del sujeto como hijo de Dios, el de la confirmación a hacerlo partícipe de su misión para perfeccionamiento de los demás. Y si por el bautismo ya participamos de la misión profética, sacerdotal y real en vistas al desarrollo de la personalidad cristiana; por la confirmación participamos de estas misiones en vistas a la extensión del reino...[79].

En nuestra opinión, estas distinciones son un tanto artificiosas, y no explican en verdad la diferencia del «carácter» en el bautismo y la confirmación. Si, por un lado, el aspecto ontológico y dinámico no pueden separarse; por otro, tampoco es fácil distinguir el carácter de la confirmación del bautismo «entitative» y «specifice», como dirían los escolásticos, sino más bien en cuanto «sella» una nueva situación eclesial, y supone un «progreso» en el «camino» hacia la iniciación plena.

e) *Un mismo Espíritu para la edificación de la Iglesia en una situación particular*

La conclusión que de todo esto se desprende podemos resumirla así: La confirmación es fundamentalmente el don del Espíritu santo. No hay muchos «espíritus», sino un solo Espíritu: el Espíritu

77. H. Bourgeois, *L'avenir de la confirmation*, 98-99.
78. Cf. P. Dacquini, *Battesimo e cresima*, 244ss.
79. Por ejemplo, F. S. Pancheri, *La cresima sigilo dello Spirito*, Torino 1976, 149-152; Th. Camelot, *Le baptême et la confirmation*, en *Initiation théologique* VI, Paris 1956, 463-500; B. Luykx, *Théologie et pastorale de la confirmation*: ParLit 39 (1957) 272-273... Un resumen de opiniones en A. Cecchinato, *Celebrare la confermazione*, 257ss.

del Señor resucitado. Este mismo Espíritu se comunica en situaciones diversas, en momentos distintos, que constituyen acontecimientos peculiares por su contexto y por su repercusión. El Espíritu del bautismo es el mismo Espíritu de la confirmación. Y no creemos convincente el buscar una distinción en lo «cualitativo» o «funcional» del don del Espíritu. El Espíritu se nos da para las mismas funciones personales y eclesiales en todos los casos. Siempre se trata del mismo y único Espíritu, que actúa en los sacramentos y se nos comunica para una transformación personal en orden a una transformación eclesial y social. La cualificación o «caracterización» del Espíritu de la confirmación no puede buscarse a partir del mismo Espíritu, sino a partir del acontecimiento a que hace referencia: pentecostés, y quizás a partir de la situación personal y eclesial en que se confiere. Se trata de acontecimientos diversos, de situaciones distintas dentro de un mismo obrar del Espíritu.

El don del Espíritu en el nuevo acontecimiento pentecostal de la confirmación, es un don que discierne, edifica y construye la Iglesia en la unidad a partir de «esta situación concreta de la Iglesia local» y no de otra. De la misma manera que «sella» al confirmado, lo hace «espiritual» y lo compromete en las tareas del Reino de Cristo y de la Iglesia, a partir de su «situación existencial particular», y no de otra.

4. *La confirmación, perfeccionamiento de la vida cristiana: dimensión personal*

Hemos visto cómo la confirmación encierra un aspecto de perfeccionamiento y santificación personal, y un aspecto de crecimiento y edificación eclesial. Queremos en este capítulo desarrollar la dimensión personal, más cristológica, de la confirmación. Esta dimensión nos explica la confirmación como el perfeccionamiento y la plenitud de la vida cristiana. Está muy en relación con la dimensión eclesial, ya que el don de la confirmación edifica y hace crecer a la Iglesia, al edificar y hacer crecer la vida bautismal del cristiano, la cual tiene lugar dentro de la Iglesia.

a) *Datos de la tradición y su valoración crítica*

El aspecto de que tratamos encuentra su fundamento en la Escritura. San Pablo distingue en la misma estructura de la condición

humana dos aspectos íntimamente unidos, aunque de alguna manera en oposición: la «carne» y el «espíritu»[80]. Mientras el espíritu está pronto para obrar el bien, la carne es débil para realizarlo[81]. Por eso mismo Cristo, teniendo en cuenta la debilidad de la carne, invita a los apóstoles a que esperen la fuerza de lo alto[82]. Sólo esta fuerza hace posible al hombre tener dominio de sí. El cristiano necesita la perfección del Espíritu para ser plenamente cristiano. Por esto los apóstoles imponían las manos sobre los bautizados para que recibiesen el Espíritu. Por otro lado, el mismo Espíritu aparece en Juan el Espíritu como el don «perfecto» y definitivo de Dios que nos ilumina y nos enseña la Verdad plena[83]. El cristiano necesita la «perfección» del Espíritu para llegar a la plenitud, para ser plenamente cristiano.

Los Padres de la Iglesia entendieron la confirmación como el sacramento del perfeccionamiento del proceso bautismal (plenitud y perfección). San Cipriano decía, por ejemplo, que a los que han sido bautizados en la Iglesia se les imponen las manos para que reciban el Espíritu santo y sean así consumados por el sello de Cristo[84]. Cirilo de Jerusalén habla del «crisma de perfección» y dice que el «óleo se da para la consumación»[85]. El concilio de Elvira declaraba que un catecúmeno que ha sido bautizado por un laico debe ser conducido al obispo para que «por medio de la imposición de la mano pueda ser perfeccionado»[86]. Y san Ambrosio distinguía la ablución con el agua de la confirmación diciendo que «después de la fuente falta todavía el perfeccionamiento, lo cual sucede cuando por la invocación del sacerdote se infunde el Espíritu santo»[87].

Tampoco en la liturgia, sobre todo en la oriental, faltan testimonios que se refieren a este aspecto de perfección y plenitud. Así mientras entre los coptos, etíopes, sirios y maronitas se emplea la expresión «complementum doni gratiae Spiritus sancti»[88], en la liturgia romana se invoca diciendo: «Adimple eum (eos) Spiritu

80. Cf., por ejemplo, Rom 7, 5-14.25; 8, 1ss; Col 1, 29; Gál 5, 13-21.
81. Cf. Rom 7-8; 2 Cor 7, 5.
82. Cf. Hech 1, 8; Jn 15, 26-27; 16, 7ss.
83. Jn 16, 13-15.
84. *Ep.* 73, 9: PL 3, 1114-1115.
85. *In prophetam Joel* II: «Usus olei... confert ad consummationem».
86. Concilio de Elvira, can. 38: «...ut per manum impositione perfici possit».
87. San Ambrosio, *De sacramentis* III, 2, 8: «Post fontem superest ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis Spiritus Sanctus infunditur».
88. Cf. testimonios en L. Ligier, *De sacramento confirmationis*, 93ss.

timoris tui...», e «Idem Spiritus sanctus superveniens templum gloriae dignanter inhabitando perficiat»[89].

Sin embargo, donde más claramente se especifica y se concreta en qué consiste esta «perfección» o «plenitud» es en Fausto de Riez, que tanta influencia tendrá en la escolástica:

> «El Espíritu santo, que desciende sobre las aguas bautismales con efusión salvífica, en el bautismo confiere la plenitud de la inocencia y en la confirmación el aumento de gracia, pues aquellos que viven en medio de este mundo deben caminar en medio de enemigos y peligros invisibles. En el bautismo somos regenerados a la vida, después del bautismo somos confirmados para la lucha. En el bautismo somos lavados, después del bautismo somos robustecidos... La regeneración ofrece la salvación a aquellos que deben ser recibidos en la paz de los justos, la confirmación da las armas y prepara a aquellos que están destinados a la lucha y a las batallas de este mundo»[90].

Esta doctrina fue recogida por toda la escolástica y marcada por la autoridad de santo Tomás, polarizando de este modo todo el pensamiento de la teología occidental. Pedro Lombardo afirmaba que por el Espíritu de la confirmación los bautizados llegan a ser «plenos cristianos»[91]. Santo Tomás, por su parte, dice que la confirmación perfecciona el bautismo ya que es el sacramento de la plenitud de la gracia, por la cual el bautizado «llega a la edad perfecta de la vida espiritual». En la confirmación se da «aquel aumento espiritual por el cual el cristiano llega a la edad perfecta en el espíritu»[92].

b) *Problemática que plantea este aspecto doctrinal*

Esta doctrina, que fue aceptada sin dificultades por el Magisterio de la Iglesia[93], y por los teólogos occidentales postridentinos,

89. *Ibid.*, 38ss. Cf. M. Magrassi, *Confirmatione baptismus perficitur*, 140-145.
90. L. A. van Buchem, *L'homelie pseudoeusebienne*, 40-41.
91. Pedro Lombardo, *Sententiarum Libri* IV, 1, 4, d. 7, n. 1: «Omnes fideles per manus episcoporum impositionem post baptismum accipere debent Spiritum sanctum, ut pleni christiani inveniantur».
92. Santo Tomás, *Summa Theologica* III, q. 72, a. 2, obj. 2; q. 65, a. 3 in c; *ibid.* III, q. 72, a. 1, ad 2um; *ibid.* III, q. 72, a. 5 in c; *ibid.* III, 72, a. 5, in c: «Confirmatio est quoddam spirituale augmentum promovens hominem in spiritualem aetatem perfectam... est quasi ultima consummatio sacramenti baptismi».
93. Inocencio III, *Ep. «cum venisset»*; concilio Florentino, *Decr. pro-Armenis*, en DS 1319.

ha sido muy discutida en los últimos años[94]. Si la confirmación no es otra cosa que la plenitud y la perfección del bautismo, ¿en qué consiste su especificidad?, ¿qué se entiende por aumento de gracia? ¿en qué consiste el «robustecimiento»? ¿qué se quiere afirmar cuando se habla de «edad perfecta»?...[95].

Algunos autores esgrimen diversas razones en contra de la explicación de la confirmación como «sacramento de la madurez cristiana»[96]: porque lleva a entender el bautismo como sacramento incompleto y la confirmación como un aumento cuantitativo de gracia; porque si por «madurez» se entiende crecimiento, esto es propio de todos los sacramentos; porque es un término que se refiere sobre todo al orden biológico y psicológico; porque tampoco puede aplicarse como si fuera el punto de llegada de la vida cristiana, puesto que se trata de iniciación...

Si se emplea el término «madurez», «edad perfecta», será preciso referirlo, en todo caso, a la madurez o perfección ontológico-espiritual, en cuanto que en el confirmado se ha expresado sacramentalmente la plenitud de participación en el misterio de Cristo y de la Iglesia; y en cuanto en sí se ha significado que es un cristiano con plenos derechos y deberes, capaz de empeñarse en su misión cristiana y en la realización de sus dimensiones profética, sacerdotal y real. Pero con estas expresiones no se puede entender que la confirmación hace del bautizado un cristiano en el que subjetiva y personalmente se ha llegado a una «madurez» y «perfección» que en realidad es tarea de toda la vida.

c) *Vaticano II y* Ordo confirmationis

A la pregunta «qué obra en nosotros el sello del don del Espíritu», el nuevo Ritual parece responder que con este sello nos unimos «más perfectamente» a Cristo y a la Iglesia[97], y así perfecciona al cristiano al hacerlo más conforme a Cristo y más acorde con su pertenencia al pueblo de Dios. «Por esta donación del Espíritu

94. Cf. L. Bouyer, *La signification de la confirmation*, 179ss; A. G. Martimort, *La confirmation*, 171ss; P. Th. Camelot, *La théologie de la confirmation*, 79-91; P. de Vooght, *Discussions recentes*, 409-413.

95. Los planteamientos que hacía H. Küng, *La confirmación como culminación del bautismo*, 99-126, nos parecen muy discutibles, al poner en cuestión la misma identidad del sacramento de la confirmación.

96. Por ejemplo, A. Hamman, *Baptême et confirmation*, 218-220; R. Falsini, *Linee di catechesi sulla cresima*, 49ss.

97. *Ritual*, n. 2, 9, 26; cf. LG 11.

santo los fieles se configuran más perfectamente con Cristo y se fortalecen con su poder» (n. 2). «El mismo don del Espíritu santo que ahora... vais a recibir, os marcará con un sello espiritual y os hará miembros más perfectos de la Iglesia, configurándoos más plenamente con Cristo» (n. 26).

Como puede apreciarse, se trata de un proceso de perfeccionamiento de un inicio ya existente. El comparativo empleado («perfectius») en cada caso, para indicar este perfeccionamiento, está indicando que se trata de un progreso con respecto a un comienzo ya existente, pero todavía no completado en su plenitud. Nótese, sin embargo, que en ningún momento se dice que la confirmación perfeccione el bautismo, sino a los bautizados. Y tampoco se afirma que la confirmación haga automáticamente del confirmado un cristiano subjetivamente perfecto.

Por otra parte, el mismo ritual, lo mismo que el concilio, parecen precisar este perfeccionamiento en el sentido de una intensificación, de una «fuerza» o «virtud» especial («speciali robore», «virtute») que nos viene del mismo don del Espíritu, nos une más perfectamente a Cristo y a la Iglesia, y nos hace capaces de confesar la verdadera fe: «Con el sacramento de la confirmación los renacidos en el bautismo reciben el mismo Espíritu santo, por el cual son enriquecidos con una fuerza especial»[98].

El sentido que se da a la misma palabra «confirmare» en el Ritual, viene a corroborar su carácter de intensificación de algo, de confirmación de algo existente profundizándolo: «Oremos... para que (el Espíritu santo) los fortalezca («confirmet») con la abundancia de sus dones»[99]. En este caso, «confirmar» no se refiere tanto al rito externo, cuanto al don interno que es el que nos confirma en el pleno sentido de la expresión[100].

De todo ello se desprende una conclusión: aunque el Ritual no pretende responder a discusiones teológicas, sin embargo precisa algunas expresiones de la tradición, tales como «robur ad pugnam», o «augmentum gratiae», o «aetas perfecta». Y esto no precisamente porque las corrija, sino porque el hecho de no emplearlas «ut talis» es ya bien significativo. Por otra parte, deja bien sentado que la

98. *Const. ap.*, 11; cf. *Ritual*, n. 2: «Por esta donación del Espíritu santo los fieles se fortalecen con su poder». Otros textos: *Ritual*, n. 26, 35-37; LG 11.

99. *Ritual*, n. 31. Lo mismo el n. 45: «Confirma, oh Dios, lo que has realizado en nosotros, y conserva los dones del Espíritu santo en el corazón de tus fieles». Cf. n. 35.

100. Otros lugares donde se emplea habla en el mismo sentido: *Ritual*, n. 31, 32, 36, 38, 40, 43, 44.

confirmación supone un «perfeccionamiento», un «profundizamiento», un «fortalecimiento» de la vida bautismal, ya que el don del Espíritu nos une más perfectamente a Cristo y a la Iglesia, y nos confirma en la fe y en la caridad por sus dones. Se trata de un perfeccionamiento, no del mismo bautismo, sino del mismo proceso de iniciación, de la obra y vida bautismal del cristiano, que si bien ontológicamente se expresa en el sacramento, deberá realizarse personal y éticamente en la vida.

d) *El don del Espíritu nos «confirma», «perfecciona» y «fortalece» para la misión*

1. La confirmación en el Espíritu (= «confirmatio»)

La expresión «confirmare-confirmatio», si bien al ser ya un término técnico hace referencia al rito de la confirmación, ha de entenderse sobre todo del efecto interior del don del Espíritu: corroborar, confirmar, reafirmar...[101]. Por otra parte, esta expresión debe ponerse en relación con los dones del Espíritu y con el «robur» o «virtus» que proceden del mismo Espíritu. El Espíritu nos confirma con su plenitud, porque él es el don pleno y escatológico. Y tal plenitud la Iglesia la ha expresado siempre con los «siete dones» (cf. Is 11, 2). El don de la «fortaleza» o «fuerza» debe entenderse relacionado con el resto de los dones. En este sentido, nos parece que el Ritual insiste más en las virtudes teologales y en la acción del Espíritu que por ellas crea unidad en la Iglesia, que en el número de los dones. Podemos decir, por tanto, que confirmar es la acción del don del Espíritu que nos consolida y fortalece en la unidad de Cristo y de la Iglesia, por la fe, la esperanza y la caridad.

2. La fuerza y la virtud del Espíritu santo (=«robur ad pugnam»)

La teología escolástica, y a partir de ella la teología occidental, había caído en una cierta polarización de este aspecto, que condujo en parte a una desfiguración de su significado teológico. Y esto

101. Cf. L. A. van Buchem, *L'homelie pseudoeusebienne*, 87-134; D. van den Eynde, *Notes sur les rites postbaptismaux dans les Eglises d'occident*: Ant 14 (1958) 257-260; B. Botte, *Le vocabulaire ancien de la confirmation*, 16-18, 20-21.

sucedió así, no sólo porque lo principal de la confirmación consistía en la fuerza, sino porque era una «fuerza para la lucha» contra los enemigos de la fe, contra los herejes y cismáticos... Si esto era así, ¿de qué serviría la confirmación a aquellos que no pueden luchar, como sucede en el caso de los niños? Salvadas las exageraciones, creemos que éste es un aspecto que no podemos olvidar en el sacramento de la confirmación. No es «una doctrina aberrante» (P. Bouyer) ni de «un error informativo» (P. de Vooght). Su fundamento está bien claro tanto en la Escritura como en la tradición y en otros documentos de la Iglesia[102]. Lo que sería inexacto, a nuestro entender, es considerar este aspecto como el único, o como orientado a la «lucha» contra los enemigos externos. La fuerza del Espíritu se nos da tanto para confesar la fe en Cristo, como para crecer en la vida cristiana, o para defender la Iglesia en el mundo, o para edificarla en la unidad y caridad, por el testimonio de palabras y obras.

3. El perfeccionamiento de la vida cristiana (= «aetas perfecta»)

Ya hemos señalado cómo las expresiones «perfección», «madurez», «edad perfecta» tienen su ambigüedad. Ni los Padres ni la escolástica se referían a una perfección psicológica o a una madurez humana, sino a la perfección o madurez que el cristiano posee en el plano ontológico, por el hecho de haber sido eficazmente significada en los sacramentos de la iniciación, por los que se manifiesta que han sido plenamente incorporados a Cristo y a la Iglesia[103]. Con todo, creemos que es preferible hablar de perfeccionamiento del proceso de iniciación comenzado en el bautismo o perfeccionamiento de la vida cristiana, en cuanto que se expresa y avanza en una más perfecta incorporación a Cristo y a la Iglesia, en el compromiso con la función profética, sacerdotal y real, en el pleno desarrollo de los derechos y deberes dentro de la comunidad eclesial y en el mundo. En este sentido, el perfeccionamiento ontológico espiritual no puede separarse del perfeccionamiento subjetivo y personal. La analogía nacimiento-crecimiento que em-

102. Cf. A. G. Martimort, *La confirmation*, 171ss.

103. R. Falsini, *La cresima*, 65. También H. Aufderbeck, *Firmung ein isoliertes Geschehen?*, en H. auf der Maur-B. Kleinheyer (eds.), *Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung B. Fischer zum 60. Geburtstag*, Freiburg 1972, 283-293, especialmente 283-284.

pleara santo Tomás puede aplicarse perfectamente al cristiano que va iniciándose por la recepción de los sacramentos, y por la adhesión y maduración en la fe[104]. A la madurez ontológica sacramental debe responder la madurez cristiana operativa; y el Espíritu actúa para el perfeccionamiento total de la vida cristiana y de la vida eclesial[105]. La confirmación nos perfecciona, en cuanto nos constituye «en poder» («filii Dei in virtute»), renovando constantemente a la comunidad y a cada uno de sus miembros.

5. *La confirmación nos une más perfectamente a la Iglesia: dimensión eclesial*

La dimensión eclesial es un elemento constitutivo también del sacramento de la confirmación. A partir del don del Espíritu que se da por la Iglesia y para la Iglesia, y a partir de la forma con que se nos da, es decir, como «sello», como «fuerza», podemos comprender la importancia de este aspecto teológico.

La Iglesia es la mediación necesaria en todo encuentro sacramental. Pero este aspecto se pone de relieve especialmente en los sacramentos de la iniciación cristiana, por los que entramos a formar parte de la comunidad de la Iglesia. El hombre es iniciado a la vida de la comunidad por la misma comunidad[106].

a) *Fundamentos bíblicos y de la tradición*

La Escritura, aunque no nos ofrece un esquema doctrinal sistemático, nos proporciona datos suficientes para su desarrollo: los textos clásicos de Hech 8, 14-17; 19, 1-9. En ellos se manifiesta la preocupación de los apóstoles y de Pablo por incorporar plenamente a los bautizados a la comunidad apostólica, por garantizar

104. Cf. M. Magrassi, *«Confirmatione baptisma perficitur»: della «perfectio» dei Padri alla «aetas perfecta» di san Tomasso*, en Varios, *La confermazione*, 137ss; L. Latreille, *L'adulte chrétien, ou l'effet de la confirmation chez saint Thomas*: RevThom 57 (1957) 5–28.

105. Cf. G. Milanesi, *Confermazione e inserimento del cristiano nella comunità*, Torino-Leumann 1967, 214-215.

106. Todos los estudios recientes ponen el acento en este aspecto olvidado, como puede verse en J. P. Bouhot, A. Hamman, E. Schillebeeckx, W. Breuning, H. Bourgeois, A. M. Triacca, etc.

la comunión eclesial, por integrar a los nuevos discípulos a la tradición apostólica de la Iglesia madre de Jerusalén.

Esta será la razón fundamental por la que los obispos reclamarán a lo largo de la historia de la Iglesia su derecho y obligación de «perfeccionar» la iniciación bautismal por la imposición de manos o por la unción[107].

Los problemas planteados a la Iglesia a partir del siglo III con las divisiones, cismas y herejías, llevarán a una mayor profundización sobre el sentido eclesial de la iniciación cristiana. Los que se habían separado de la Iglesia o habían sido bautizados en la herejía debían ser integrados en la Iglesia por los ritos que expresan la pertenencia a la misma y por la intervención del obispo, como quien preside la comunidad local y es signo de unidad eclesial[108].

Así se insistirá en que el Espíritu no sólo es un «sello» de salvación, sino también la fuente y garantía de la unidad entre los cristianos. Y el obispo será considerado como el signo y garante de esa unidad. De ahí que los obispos reivindiquen su intervención en la iniciación cristiana, como lo hacía el papa Inocencio I[109].

El hecho de que exista una tradición distinta en la Iglesia oriental y la occidental respecto al ministro de la confirmación, no disminuye la importancia de la dimensión eclesial del sacramento. occidente expresa la referencia al que preside la Iglesia local por la presencia del obispo; para oriente basta la bendición y consagración que el obispo hace del crisma. A lo largo de la historia se mantendrán estas dos tradiciones. Una cosa es cierta: que la presencia del obispo refleja el carácter eclesial de la confirmación, al ser el signo y el garante de la unidad de la Iglesia, a la que integra plenamente a los bautizados.

b) *Vaticano II* y Ordo confirmationis

En esta misma línea se mueven las afirmaciones del Vaticano II y del *Ritual de la confirmación*. Por la confirmación y el don del Espíritu, el bautizado se une «más perfectamente» a la Iglesia. El Ritual no sólo se va a fijar en la figura del obispo para explicar

107. Sobre todo esto, cf. J. P. Bouhot, *La confirmation sacrament de la communion ecclesiale*, 35-70.

108. Los testimonios de Tertuliano, *De baptismo*, 15. Lo mismo Cipriano, *Ep.* 71, 1; 72, 1. Cf. H. Bourgeois, *L'avenir de la confirmation*, 62-69.

109. *Ep. ad Decentium Eugubinum*, c. 3: PL 20, 554-555.

esta afirmación. En primer lugar, se afirma que esta unidad radica en el mismo don del Espíritu, que es el que anima a la Iglesia en la unidad y diversidad y el que se da a cada uno de sus miembros para la edificación de la misma en la fe y en la caridad[110].

Ahora bien, esta edificación eclesial sucede de forma especial ya en la preparación y celebración del sacramento de la confirmación que, por ser un acontecimiento eclesial, conmueve y renueva la vida de la comunidad entera. Por eso dice el Ritual: «Al pueblo de Dios le corresponde principalmente preparar a los bautizados para recibir el sacramento de la confirmación... (preparación) a la que contribuyen los catequistas, los padrinos y los miembros de la Iglesia local»[111].

De ahí que el mismo Ritual insista en que la celebración sea comunitaria y festiva, de modo que se manifieste mejor la naturaleza eclesial del sacramento por la participación y corresponsabilidad de todos sus miembros: «Se procurará que la acción sagrada sea festiva y solemne, pues ésta es su significación para la Iglesia local: principalmente se obtendrá si todos los candidatos se reúnen en una celebración común. Todo el pueblo de Dios, representado por los familiares y amigos de los confirmados y por los miembros de la comunidad local, será invitado a participar en esta celebración, y se esforzará en manifestar su fe con los frutos que ha producido en ella el Espíritu santo»[112].

Evidentemente, el signo eclesial más expresivo de esta comunidad lo constituye el presidente nato de la misma, es decir, el obispo, que con su presencia y participación es signo de comunión con otras iglesias locales y con la Iglesia universal, al mismo tiempo que manifiesta, por la sucesión apostólica, el carácter pentecostal de este acontecimiento[113].

Estas son, por tanto, las ideas principales del Ordo respecto a la dimensión eclesial de la confirmación: 1. el Espíritu se nos da para la edificación de la Iglesia con la diversidad de carismas, en la unidad de la fe y de la caridad; 2. la confirmación debe ser un auténtico acontecimiento eclesial para la comunidad local, que interviene en la preparación catequética de los confirmandos y en

110. *Ritual*, n. 2; cf. n. 26: «El Espíritu santo nos lleva, a través de los carismas y vocaciones diversas, a la confesión de una misma fe y hace progresar a todo el cuerpo de la Iglesia en la unidad y santidad». Cf. también *Ritual*, n. 37, 39, 46, 55, 57.

111. *Ritual*, n. 3; cf. también n. 13.

112. *Ibid.*, n. 4.

113. *Ibid.*, n. 7.

la celebración festiva del sacramento; 3. la presencia del obispo, signo de unidad, manifiesta de un modo privilegiado la dimensión eclesial del sacramento.

c) *La confirmación y la edificación de la Iglesia*

La Iglesia no es el fin último de la iniciación, sino Cristo. Pero la Iglesia es la mediación necesaria para que un cristiano llegue a serlo. Por esta mediación la Iglesia se edifica a sí misma, y la confirmación viene a ser un acontecimiento eclesial en el que los confirmados se comprometen en la tarea de edificación y crecimiento de la misma Iglesia.

La Iglesia se expresa y realiza en la confirmación de sus miembros, y la confirmación expresa y realiza a la Iglesia en su proceso de edificación por el Espíritu. Por este sacramento, el don del Espíritu no sólo «confirma» a los miembros de la Iglesia, sino también a la misma Iglesia[114].

Así, la dimensión eclesial del sacramento procede: 1. de la presencia y don del Espíritu que, al ser el mismo Espíritu de la Iglesia, se da para la unificación y edificación de la misma a partir de sus miembros; 2. del sentido teológico-eclesial de todo sacramento, en cuanto acto que realiza y constituye a la Iglesia, manifestando su propia imagen; 3. sobre todo procede del carácter iniciatorio de la confirmación, según el cual los bautizados avanzan en el camino de su iniciación a la Iglesia por el encuentro de mediación con la misma Iglesia; 4. y también porque la confirmación nos enriquece con los dones y carismas del Espíritu y es fundamento de toda vocación, servicio y ministerio para la edificación de la Iglesia en la unidad y la diversidad, sobre los que se sustenta todo sano pluralismo eclesial. La confirmación cualifica y capacita al cristiano para una participación activa y un desempeño comprometido de su misión profética, sacerdotal y real[115].

Ahora bien, la Iglesia que se edifica, la que manifiesta su imagen, la que vive la unidad en la diversidad es, sí, la Iglesia universal, pero en y a partir de la Iglesia local, más en concreto, de la comunidad particular. Esta es la Iglesia que participa y prepara y educa y se compromete... Es necesario que la misma comunidad

114. Sobre este punto, cf. H. Bourgeois, *L'avenir de la confirmation*, 85ss; Id., *L'Eglise est-elle initiatrice?*: LMD 132 (1977) especialmente 108-109.

115. Cf. L. Ligier, *De sacramento confirmationis*, 102-104.

se responsabilice de sus miembros, de sí misma en definitiva. Es necesario que tal comunidad exista como comunidad viva, evangelizada y evangelizadora, iniciada e iniciadora, lo que por desgracia no sucede muchas veces. Sólo entonces podrá ser comunidad iniciadora, que despierta y alimenta el sentimiento de pertenencia afectiva y efectiva a la misma, disponiendo a sus miembros a la tarea de la edificación.

d) *El obispo, signo de eclesialidad*

La dimensión eclesial de la confirmación tiene una de sus manifestaciones más claras en el ministerio y la presencia del obispo, significando así la plena incorporación a la Iglesia. La Constitución sobre la Iglesia, el nuevo Ritual, y el nuevo Código de derecho Canónico lo llaman «ministro originario» («minister originarius»)[116], cambiando así la terminología de Trento y del antiguo Código, que lo llamaban «ministro ordinario» («minister ordinarius»)[117].

Este cambio de terminología no deja de tener un significado elocuente. En primer lugar, ecuménico, porque indica un respeto y reconocimiento de la práctica oriental, que atribuye al presbítero la función de confirmar ordinariamente[118]. En segundo lugar, eclesiológico, porque asumiendo su sentido más original, pone de relieve no tanto el aspecto jurídico o de poder episcopal, como el aspecto eclesial o de comunión[119]. En tercer lugar, pneumatológico, porque la presencia del obispo, sucesor de los apóstoles, significa y manifiesta la efusión del Espíritu santo sobre los apóstoles el día de pentecostés.

«La confirmación aparece esencialmente desde sus orígenes como una forma de estar presente el obispo, de un modo activo, en el proceso de la iniciación cristiana, y en orden a significar la comunión eclesial»[120]. Y es que, si un a finalidad de la iniciación cristiana es crear la unidad, incorporar al cristiano a la Iglesia universal por la incorporación a la Iglesia local, entonces la intervención del obispo resulta indispensable.

116. LG 26; *Ritual*, n. 7; CIC can. 883, 2.
117. DS 1630; CIC (1917) can. 782 § 1.
118. Así lo vuelve a afirmar el CAT 1312.
119. *Ritual*, n. 7.
120. Cf. J. P. Bouhot, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale*, 105ss.

El encuentro personal del bautizado y del obispo pone de manifiesto y subraya el compromiso personal del confirmado, en el interior de una comunidad eclesial concreta y representativa. Supone, en efecto, que el confirmado acepta y se compromete a edificar la Iglesia en la unidad y diversidad, a través de su participación en la Iglesia local. Este aspecto será para algunos autores el elemento específico que distingue a la confirmación del bautismo[121].

Por otra parte, no hemos de olvidar que la presencia del obispo está recordando el carácter pentecostal de la confirmación, lo cual significa que el obispo, además de ser signo de la Iglesia, lo es igualmente del Espíritu que crea la Iglesia y que inaugura su misión en el mundo, a partir del acontecimiento de pentecostés. Esto nos recuerda que el verdadero protagonista de la confirmación no es la persona del obispo, sino el Espíritu; que el mismo obispo viene a ser también un signo personal de la historización del don pentecostal para la edificación de la Iglesia y la extensión del reino.

e) *Entre el significado teológico y la realidad eclesial*

El significado teológico eclesial señalado no siempre se manifiesta y cumple en la realidad pastoral. La primera contradicción aparece en que no siempre es el obispo el que confirma. Su ausencia es habitual en oriente, y tiende a ser cada vez más frecuente en occidente. En el primer caso, por razones de tradición; en el segundo, por exigencias de la vida pastoral. Los mismos documentos de la Iglesia indican que, además del obispo, tienen facultad de confirmar por derecho propio: los administradores apostólicos, los vicarios capitulares, el simple sacerdote que ha recibido esta facultad o ha sido delegado por la santa sede para ello[122]. Se nota, pues, una evolución distinta a la que tuvo lugar en la Iglesia de los primeros siglos.

En segundo lugar, es preciso constatar que la forma de expresar hoy la unidad eclesial ha variado en muchos aspectos. Existe una nueva sensibilidad eclesial, una nueva valoración de la función episcopal, una nueva conciencia de participación y de pertenencia comunitaria. Esto nos lleva a plantear algunas cuestiones: ¿Cómo puede expresarse la comunión eclesial, incluso con la presencia del obispo, en el «antes» de la celebración? ¿podrá ser signo de

121. Por ejemplo, A. Hamman, *Baptême et confirmation*, 218.
122. *Ritual*, n. 7-8; CIC can. 884 § 2.

unidad, cuando no se le conoce, y quizás ni él mismo conoce los problemas de la comunidad concreta? El mismo obispo, y la comunidad entera, están abocados a reinterpretar las formas de manifestación de comunión eclesial.

La presencia y presidencia del obispo en la celebración del sacramento, debe ir precedida y seguida de otras presencias. Al obispo, en la medida de lo posible, se le exige una presencia más permanente y más activa dentro de la comunidad, para que la confirmación pueda aparecer como uno de los sacramentos más significativos de la unidad y edificación de la Iglesia[123].

6. *La confirmación nos hace testigos: dimensión misionera*

La Iglesia sólo es «sacramento de salvación» en sentido verdadero cuando es «sacramento de salvación ante el mundo, en el mundo y para el mundo». Y la confirmación debe ser un sacramento para la edificación de la Iglesia en medio del mundo, lo mismo que lo fue pentecostés.

La confirmación es un punto de partida peculiar para la evangelización y para el testimonio. Es un don y una tarea, una gracia del Espíritu y un compromiso en el Espíritu. No nos uniría verdaderamente a Cristo, si no nos uniera a todos nuestros hermanos; ni nos uniría a la Iglesia, si no nos uniera a sus tareas y a su misión. Y en la medida en que el cristiano se siente más unido a Cristo y a la Iglesia, debe sentirse más solidario con los hombres y al mundo. La confirmación nos compromete a edificar la Iglesia en el mundo y a dar testimonio de Cristo ante los hombres.

a) *Fundamentos bíblicos y patrísticos*

Queremos recordar algunas ideas nucleares sobre la relación Espíritu-testimonio en la Escritura, con el fin de situar adecuadamente este aspecto central de la confirmación.

1. Espíritu y testimonio en la Escritura

Las intervenciones de Dios por su Espíritu están siempre encaminadas al cumplimiento de una misión comunitaria, de una función social, de un servicio de cara al pueblo elegido, como lo indica la historia de los jueces, reyes, profetas y sacerdotes[124]. El futuro Mesías poseerá también el Espíritu para anunciar la justicia y el derecho a las naciones, para anunciar a los pobres la buena nueva, dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor[125]. Toda la vida de Cristo está movida por el Espíritu que actúa en él y así cumple su misión profética, sacerdotal y real revelándonos con su testimonio la verdad del Padre.

Cristo promete a los discípulos que enviará sobre ellos el Espíritu, para que continúen su obra (Jn 20, 21-23). Uno de los aspectos fundamentales es que la efusión del Espíritu sucede en orden a ser testigos de Cristo resucitado, para guiarnos a la verdad y hacernos capaces de denunciar el pecado y la injusticia del mundo[126]. «Recibiréis la fuerza del Espíritu santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria y hasta los confines de la tierra». Los Hechos certifican de muchas formas sobre el testimonio valiente de la comunidad primera. Es toda la comunidad de los creyentes la que «llena del Espíritu debe predicar la palabra de Dios con valentía» y repetir los signos del Señor. La fuerza para el testimonio radica en el Espíritu. Recibir el Espíritu es ser constituido en testigo de Cristo. Y dar testimonio es manifestar el gozo de la fe en la resurrección, y la fuerza actuante del mismo Espíritu[127].

2. Confirmación y testimonio de la tradición

Si esto es así, no puede extrañarnos que la Iglesia, ya desde los primeros tiempos, resaltara el aspecto testimonial de los ritos posbautismales y después de la confirmación. Si por la confirmación se daba el Espíritu, por la confirmación tenía que darse la fuerza «para la lucha» y para el testimonio que parte de él. En el fondo, tanto los Padres como la liturgia lo que hicieron fue desarrollar y expresar signalmente el contenido y las imágenes existentes en la Escritura: «unción», «buen olor de Cristo», «lucha interior», «ar-

123. CAT 1313.

124. Cf. Jer 15, 14; 1 Sam 11, 6; 16, 13; Os 9, 7; Is 11, 13; Neh 9, 30; Ez 11, 5. Sobre esto ver el resumen que dimos en la primera parte del libro.

125. Is 11, 2; 42, 1; 61, 1-2; cf. Lc. 4, 18-19; Mc 1, 9-11; Mt 3, 13-17; Lc 3, 21-22; Jn 1, 1-18; 3, 11-34; 8, 28; 1 Cor 15, 45; Heb 9–14; Rom 8, 11...

126. Cf. Ef 1, 13; 3, 19; 4, 12-13; Col 1, 19; 2, 9-10; 1 Cor 2, 12–3, 3; Jn 14, 16-17; 14, 26; 15, 26-27; 16, 7–11.13–15; Lc 24, 49.

127. Hech 2, 32; 3, 15; 4, 18-20.33; 5, 32.40-42...

mas de Dios», «testimonio en el Espíritu». Baste recordar brevemente algún testimonio: En las Constituciones apostólicas se pone en relación la unción con el «ungüento», con el «buen olor de Cristo» y la difusión del Evangelio; tarea que compromete a todos los bautizados y ungidos[128]. Juan Crisóstomo y Cirilo de Jerusalén atribuyen a la unción posbautismal con el «myron» la fuerza para el anuncio del evangelio y para la lucha interior contra las tentaciones y el demonio, y exterior contra los enemigos y adversarios[129]. También en la tradición occidental son frecuentes estas interpretaciones, como lo demuestran en testimonio de Tertuliano, san Ambrosio, san Agustín, y de forma especial Fausto de Riez: «Has hecho al soldado (por el bautismo); dale también las armas para el combate (por la confirmación)... En el bautismo somos regenerados para la vida, después del bautismo somos confirmados para la lucha... la confirmación da las armas y prepara a aquellos que están destinados a la lucha y a las batallas de este mundo»[130].

Santo Tomás añade pequeñas matizaciones a esta doctrina:

> ...En la confirmación se recibe el poder de actuar en aquello que pertenece a la lucha espiritual contra los enemigos... El combate espiritual contra los enemigos invisibles es algo que compete a todos. Pero cuando se trata de enemigos visibles, es decir, de los que persiguen la fe, la lucha compete a los confirmados, a los que ya han llegado a la edad de la madurez espiritual. Y esto lo deben hacer confesando su fe públicamente... El confirmado recibe la potestad de confesar con sus palabras públicamente la fe de Cristo como por oficio... Pues el hombre, cuando llega a la edad perfecta, comienza ya a comunicar sus acciones a los demás...[131].

Para Tomás la diferencia entre bautismo y confirmación no está en el deber de confesar la fe, sino en la potestad de proclamarla públicamente «quasi ex officio», es decir, incorporándose activamente a las tareas de la Iglesia, pues no en vano se ha llegado a la «madurez espiritual», a la «edad perfecta», y es propio de estos comunicar sus acciones a los demás, comprometerse en una acción social y eclesial.

128. *Constituciones apostólicas* VII, 44, ed. Funk I, p. 450–451.

129. *In Matth. homil.* 13, 1: PL 57, 207–209; *In Matth. homil.* 5: PG 56–62.

130. Cf. Tertuliano, *De resurr. carnis,* 8; san Agustín, *Contra Faustum,* 19, 14, etc. Cf. el artículo citado de A. G. Martimort, *La confirmation,* 171-178; L. A. van Buchem, *L'homelie pseudoeusebienne*, 40-44: PL suppl. 3, 615-617.

131. Santo Tomás, *Summa Theologica* III, q. 72, a. 5; *ibid.*, a. 5. ad 2um.

Los documentos magisteriales de la Iglesia recogieron la doctrina de santo Tomás sin grandes variaciones. Así el concilio Florentino, en el Decreto a los armenios, decía:

> El efecto de este sacramento es que por medio de él se da el Espíritu santo como fuerza, lo mismo que fue dado a los apóstoles en pentecostés, es decir, para que el cristiano confiese con valentía el nombre de Cristo. Por eso el confirmando es ungido en la frente, donde se manifiesta la vergüenza, para que no se avergüence de confesar el nombre de Cristo, y especialmente su cruz, que es escándalo para los judíos y necedad para los gentiles (1 Cor 1, 23), según dice el apóstol; razón por la cual el confirmado es signado en la frente[132].

El concilio de Trento no añadirá nada de especial a lo ya expuesto[133]. Y el Catecismo romano del Pío V no hará sino ofrecer una síntesis de los aspectos más importantes del sacramento, siguiendo sobre todo el pensamiento de Fausto de Riez y de santo Tomás[134].

b) *Verdaderas y falsas interpretaciones*

A lo largo de la historia se han dado falsas interpretaciones de este aspecto, que han conducido a una imagen un tanto deformada del sacramento[135]. Señalemos algunas de estas interpretaciones:

1. Que la vida cristiana es una «militia» es una afirmación del más original cuño cristiano. Pero el que la confirmación se compare con la capacitación y el ejercicio de las armas para la lucha es ya el resultado de una aplicación concreta. La comparación puede ser válida, pero nunca las exageraciones a las que ha dado lugar. La insistencia en el «robur ad pugnam» y las «armas para la lucha» condujo a una serie de comparaciones de tipo militar-caballeresco, propias de una época determinada en la que el ideal cristiano era el «perfectus miles Christi». Evidentemente, es preciso entender estas expresiones en un contexto cultural determinado.

132. *Decretum pro Armenis*: DS 1319.

133. DS 1628-1630.

134. *Catechismus romanus,* c. 1, n. 20-24, 31, etc.

135. Th. Camelot, *La théologie de la confirmation a la lumière des controverses recentes*, 88–89.

2. Unido al aspecto anterior se encuentra la insistencia un tanto exagerada en que la confirmación es una «ratificación de la fe y de los compromisos bautismales» y que, por lo tanto, exige una madurez de tipo psicológico. Esto puede ser lícito y válido. Lo que no parece tan legítimo es reducir la confirmación a una «ratificación del bautismo», a costa de insistir en unos aspectos antropológicos y psicológicos. Si bien no por ello cabe marginar este aspecto que insiste en la importancia de la fe y respuesta personal, bajo la sospecha de una excesiva influencia de la teología protestante[136].

3. Una tercera concepción exagerada del sacramento, desde su aspecto testimonial, es la que llegó a considerar la confirmación como el «sacramento del apostolado y, más en concreto, de la Acción católica». Ciertamente la confirmación compromete al cristiano al testimonio de Cristo en la fuerza del Espíritu con su vida y sus actos, sus palabras y sus obras, dentro y fuera de la Iglesia. Y esto es también apostolado y tarea apostólica, en uno u otro sentido. Lo que no está tan claro es que, por ello, pueda llamarse y hasta definir la confirmación como el «sacramento de la Acción católica». Ninguna organización, lo mismo que ninguna pastoral, pueden reivindicar para sí el sentido de un sacramento.

c) *Visión del Vaticano II y del* Ordo confirmationis

Las parcialidades antes señaladas han sido plenamente superadas por la visión del sacramento que nos dan el Vaticano II y el Ritual de la confirmación.

1. Vaticano II

Recoge la tradición constante de la Iglesia con perspectiva más rica, eclesiológico-sacramental y pneumático-cristológica.

—El apostolado y el testimonio son el ejercicio de la función profética, sacerdotal y real, continuando la misión de Cristo y realizándola en la Iglesia por el Espíritu santo[137].

136. Como sabemos, los reformadores, la Ilustración y la teología protestante actual insisten en este aspecto, que sin duda también forma parte de la teología de la confirmación, como afirma H. Küng al definirla como «desarrollo, corroboración y culminación del bautismo»: *La confirmación como culminación del bautismo*, 111ss.

137. LG 33: «El apostolado de los laicos es participación de la misma misión salvífica de la Iglesia, apostolado al que todos están destinados por el Señor mismo, en virtud del bautismo y de la confirmación». Cf. AG 3; 15; LG 31.

—A esta triple misión ha sido incorporado el cristiano por los sacramentos de la iniciación, a través de los cuales entra a formar parte del cuerpo cuya cabeza es Cristo[138].

—La confirmación lleva consigo al pleno dinamismo y máximo grado de compromiso la misión profética, al unir al cristiano más estrechamente a Cristo y a la misión de la Iglesia, en su tarea de difundir y defender la fe[139].

2. Ordo confirmationis

También el Ritual da gran importancia al aspecto eclesial del testimonio, como uno de los compromisos o finalidades del sacramento.

—El testimonio consecuencia lógica o la finalidad propia a la que nos lleva la «fuerza del don del Espíritu», y la unión más perfecta a Cristo y a su Iglesia en orden a difundir la fe y ser «buen olor de Cristo entre los hombres»[140].

—Este aspecto es considerado por la Iglesia de tal importancia, que constituye una de las razones fundamentales, tanto para instaurar el catecumenado de preparación (caso de adultos), como para retrasar la misma confirmación a una edad más avanzada (en caso de niños[141].

—Es objeto del testimonio no puede ser otro que Cristo, su misterio pascual, el Evangelio, la justicia y la caridad... Y esto realizado en medio del mundo y ante los hombres, con hechos y palabras, con amor y valentía[142].

138. AG 36. Cf. AG 11; AA 3.

139. Cf. el texto citado de LG 11, recogido en diversos lugares por los documentos restantes. La *Christifideles laici* de Juan Pablo II recogerá y profundizará todavía más en estos aspectos. Cf. D. Borobio, *Fundamentación sacramental de los servicios y ministerios*: Phase 162 (1987) 491-513.

140. *Ritual*, n. 2; n. 9: «El bautizado... recibe el carácter indeleble... que le configura más perfectamente a Cristo y le confiere la gracia de derramar el 'buen olor' entre los hombres». Cf. *Const. ap.*, 11; *Ritual*, n. 26.

141. *Ritual*, n. 12 y 11: «...si existen razones pastorales, especialmente si se quiere inculcar con más fuerza en los fieles su plena adhesión a Cristo, el Señor, y la necesidad de dar testimonio de él».

142. *Ritual*, n. 2: «...para dar testimonio de Cristo y edificar su cuerpo en la fe y la caridad». *Ibid.*, n. 46: «Para que nos haga ante el mundo testigos valientes del evangelio de Jesucristo». *Ibid.*, n. 58: «...para que nunca se avergüencen de dar testimonio de Cristo crucificado». En el mismo sentido: *ibid.*, n. 38, 22, 45, 58, 46, 36, 54, 57, 58...

—La finalidad del testimonio es de nuevo la edificación de la Iglesia en la fe y la caridad, la santificación personal y la defensa y difusión de la fe: «Haz que, superando las dificultades de la vida, alegren con su santidad a la Iglesia y, por medio de sus obras y de su amor, la han crecer en el mundo»[143].

d) *El testimonio, un aspecto preferencial en la confirmación*

En una conclusión más sistemática, podemos decir que el testimonio va íntimamente unido a la confirmación, como uno de sus centros de sentido más importantes. Este aspecto se comprenderá mucho mejor si la integramos dentro de la dimensión eclesial del sacramento. Si por la confirmación nos unimos más perfectamente a la Iglesia, también nos unimos o asociamos a las tareas eclesiales, a la totalidad de su misión, a la evangelización y al testimonio que debe dar como «sacramento de salvación en el mundo».

Ciertamente este compromiso de testimonio no es exclusivo de la confirmación radica en el bautismo y todo sacramento lleva incluida una exigencia de testimonio a su nivel. Pero la confirmación expresa y supone la fuerza especial del Espíritu para cumplir la misión profética en medio del mundo; para edificar la Iglesia en la unidad y diversidad; para defender la verdad del evangelio en las diversas situaciones de la vida...[144]. La confirmación es la expresión sacramental más significante de este aspecto testimonial.

Por otro lado, nada caracteriza mejor la experiencia de pentecostés que la fuerza para dar testimonio con valentía. Por eso se afirma en los Hechos: «Nosotros no podemos por menos de contar lo que hemos visto y oído» (4, 20). El Espíritu que daba testimonio en Jesús es el mismo Espíritu que es efundido en la Iglesia, precisamente para que también nosotros podamos ser testigos de Jesús[145]. En pentecostés se otorga la fuerza para dar testimonio, y la confirmación es la actualización de esta fuerza testimonial.

Si esto es así, nada impide que la Iglesia considere hoy el testimonio como un aspecto preferencial del sacramento. La Iglesia se sabe misionera y profética a partir de pentecostés, y reconoce su propia identidad misionera sobre todo en la confirmación.

143. *Ritual*, n. 43; cf. n. 46, 55.

144. A. Hamman, *Baptême et confirmation*, 220; E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, 181ss; L. Ligier, *De sacramento confirmationis*, 120.

145. Cf. Jn 15, 26; Hech 1, 8.

e) *Significado y exigencia del testimonio cristiano en el mundo*

Veamos ahora cómo el confirmado puede y debe realizar esta tarea testimonial o esta misión profética en la Iglesia y el mundo actual.

El cristiano, en el cumplimiento de esta misión, no parte de la nada. Le precede el modelo y ejemplo de Cristo, a quien se esfuerza en seguir. Si por la confirmación somos «más perfectamente» configurados a Cristo, quiere decir que por la confirmación debemos «conformarnos» también más perfectamente a su testimonio. Y el testimonio de Cristo no fue otro que la revelación del amor del Padre, la proclamación de la buena noticia, el anuncio de la Verdad, la defensa del amor y la justicia entre los hombres, la entrega de su vida por la salvación y liberación plena...

La forma esencial de cumplimiento de este testimonio la encontramos en las mismas dimensiones de la misión de Cristo: la dimensión profética, sacerdotal y real[146]. La aceptación pública de la misión profética tiene un momento signalmente cualificado que es la confirmación. En ella se expresa y celebra a la vez la experiencia del Espíritu, de quien procede la fuerza para ser «profetas», y el compromiso consciente y libre del confirmado, de quien procede la decisión de aceptar esta misión[147].

Más en concreto, el testimonio del cristiano confirmado, además del cumplimiento del propio deber, debe darse tanto en el ámbito familiar como en el campo social, político, económico, cultural, ecológico... en su comportamiento dentro de la comunidad cristiana y en sus actividades dentro de la comunidad humana. Ninguna parcela o sector de la vida deben quedar al margen. Damos testimonio comprometiéndonos; nos comprometemos dando testimonio.

7. *Conclusión: La gracia específica de la confirmación*

Después de la exposición de los diversos aspectos teológicos, queremos ofrecer nuestra conclusión ofreciendo una síntesis sobre lo que consideramos es la gracia específica del sacramento. Con

146. Cf. P. Dacquino, *Battesimo e cresima*, 200ss; Id., *La confirmación desde la presencia del Espíritu santo en la Iglesia naciente*, 25-27.

147. Cf. sobre este punto H. Muhlen, *Espíritu, carisma y liberación*; A. Iniesta, *El testimonio cristiano. Confirmados para ser testigos*, en Varios, *El sacramento del Espíritu*, 93ss.

ello respondemos á las siguientes cuestiones: ¿qué es lo que hace que la confirmación sea un verdadero sacramento? ¿en qué se distingue del bautismo? ¿qué nos da que no se nos dé por los otros sacramentos?

a) *Es preciso relativizar los distintos aspectos integrantes*

Creemos, en primer lugar, que es preciso relativizar los distintos aspectos teológicos integrantes de la confirmación, porque ninguno de ellos es absolutamente nuevo y específico con respecto al bautismo y los demás sacramentos. Todos ellos, por otra parte, se expresan y realizan en la confirmación con rasgos originales que contribuyen a la especificación del sacramento.

Afirmamos que la confirmación es un *sacramento de la iniciación cristiana*. Pero el bautismo es el sacramento de la iniciación por antonomasia. Sin embargo, en la confirmación descubrimos un momento original en el proceso o «camino» hacia la integración plena en el misterio de Cristo y de la Iglesia. No sólo porque expresa, celebra y realiza principalmente un aspecto del misterio de Cristo (pentecostés), sino también porque realiza e integra de un modo peculiar en la Iglesia (tareas para su edificación) y porque manifiesta el encuentro de gracia del hombre con Dios en una situación concreta (la propia del confirmando).

Si decimos que *la confirmación es el don del Espíritu*, debemos afirmar también que el bautismo nos hace renacer a la vida «en el agua y el Espíritu». No hay dos Espíritus sino uno, que actúa en nosotros tanto en el bautismo como en la confirmación. El Espíritu no es monopolio de ningún sacramento, es gracia de todos. Sin embargo, es preciso decir también que el Espíritu en la confirmación se nos da «de un modo especial», a semejanza de pentecostés, nos «sella» de una manera propia como don escatológico, nos «caracteriza» con una definitividad peculiar como miembros del cuerpo de la Iglesia, nos «fortalece» con nuevo dinamismo en vistas a la santificación y el testimonio.

Si consideramos la confirmación como *un perfeccionamiento de la vida cristiana,* hemos de reconocer que esto también se da en los demás sacramentos. La santificación personal y la «madurez» cristiana tampoco son exclusivos de la confirmación. Y, a pesar de todo, también hay que admitir que en la confirmación se significa de forma especial este «perfeccionamiento». Pues, si el bautismo nos hace partícipes de la gracia pascual, la confirmación nos hace partícipes del don pentecostal del Espíritu que nos compromete en la misión y lucha contra el pecado en el mundo; y si el bautismo es el principio desencadenante del proceso de iniciación, la confirmación es el avance y perfeccionamiento del mismo proceso hacia su plenitud.

También afirmamos que la confirmación tiene *una dimensión eclesial* y se da para la edificación de la Iglesia. Pero esto lo podemos afirmar igualmente del bautismo y de los demás sacramentos, especialmente la eucaristía. Pues, aunque sea así, debemos reconocer que la confirmación realiza este aspecto de forma especial. Pues, si por el bautismo somos incorporados a la Iglesia, por la confirmación asumimos personalmente nuestra pertenencia, somos asociados a su edificación histórica, somos integrados más dinámicamente en su misión profética, sacerdotal y real. Mientras el bautismo expresa prioritariamente la acción transformante del Espíritu en la Iglesia, la confirmación, por la presencia del obispo, manifiesta la comunión del confirmado con toda la Iglesia en un compromiso por edificarla desde la Iglesia local, para que llegue a su plenitud escatológica. La confirmación verifica las repercusiones eclesiales de la incorporación bautismal.

Digamos, en fin, que si la confirmación *compromete al testimonio* y al cumplimiento de la misión profética, este compromiso y misión ya se habían dado en el bautismo y están presentes en los demás sacramentos. El testimonio es algo consustancial al ser cristiano y no algo propio de un concreto ser «sacramentalizado». Pues bien, aunque esto sea cierto, nada impide afirmar que la confirmación es un sacramento que compromete al testimonio y nos hace «profetas» de un modo especial. Por el bautismo nos obligábamos al testimonio, por la confirmación lo asumimos expresa y personalmente en la fuerza del Espíritu pentecostal. Allí se trataba fundamentalmente de «ser cristiano», aquí se trata sobre todo de «actuar como cristiano» ante el mundo, los hombres, la sociedad, las estructuras... En el bautismo fuimos ya constituidos profetas; en la confirmación somos proclamados oficialmente como tales ante la comunidad de la Iglesia.

b) *La confirmación también tiene un elemento específico*

No obstante lo dicho, la confirmación también tiene un elemento específico, que de algún modo es totalmente original con respecto a los demás sacramentos. Este aspecto, a nuestro juicio, es el

de su directa referencia al acontecimiento de pentecostés, como momento integrante y punto culminante del misterio pascual de Cristo. La relación preferente del bautismo y la confirmación a esta doble polaridad del único misterio de Cristo, que es pascua y pentecostés, se convierte en el fundamento específico de su unidad y distinción a la vez. La unidad del misterio pascual no impide destacar la peculiaridad pentecostal de este misterio, con sus repercusiones personales y eclesiales.

En efecto, creemos que el fundamento de la distinción no puede ponerse en el don del Espíritu mismo, ni siquiera en el don del Espíritu pentecostal, sino en el acontecimiento global que de la efusión del Espíritu en pentecostés, con sus repercusiones personales y eclesiales. Para la comunidad eclesial pentecostés supone la inauguración de su misión en el mundo, la constitución de esta misma comunidad en la fuerza del Espíritu, el comienzo de una estructuración histórica de la misma Iglesia, el inicio del cumplimiento comprometido y valiente de su misión profética, la responsabilización como comunidad creyente en la tarea de edificación del cuerpo de Cristo... La Iglesia nace en la pascua, pero comienza a cumplir su misión y edificarse como tal a partir del momento estelar de la pascua: la efusión pentecostal del Espíritu.

Desde el punto de vista individual, pentecostés supone igualmente el culmen de una transformación que ya había comenzado a verificarse en la «experiencia» del Resucitado. Esta transformación se extiende a todos, con la efusión extraordinaria del Espíritu. Es entonces cuando los apóstoles y los miembros de la comunidad comprenden la verdad de Cristo y comienzan a participar activamente en la tarea de la edificación de la Iglesia, movidos por la fuerza del Espíritu. Los que eran cobardes, se hacen valientes; los que se escondían, aparecen en público; los que temían las persecuciones, se disponen a afrontarlas con valentía.

Pues bien, esta originalidad del acontecimiento pascual de pentecostés es la que se celebra y actualiza en cada uno de los confirmandos en la comunidad de la Iglesia por la confirmación. Por eso no puede considerarse sólo como un acontecimiento individual, sino también como un acontecimiento eclesial. A partir de este acontecimiento debemos comprender el origen del sacramento, no como basado en unas palabras expresas de Cristo, sino como exigencia de una comunicación a todos y de una historización del don escatológico del Espíritu, para la santificación personal y la edificación de la Iglesia.

4

PASTORAL DE LA CONFIRMACION

El sentido teológico del sacramento debe manifestarse en una praxis coherente. La confirmación es precisamente un sacramento paradigmático en el que la simbiosis entre teología y praxis se hace más patente, por la diversidad de opciones pastorales a que puede dar lugar. Toda verdadera opción pastoral debe estar teológicamente fundamentada. No bastan las simples intuiciones, ni siquiera las meras «conveniencias pastorales» por las que tantas veces se cuela una visión parcial de la realidad, o un subjetivismo que arriesga con someter a falsificación el objeto de que se trata. Es preciso, en todo caso, saber dar razón de lo que hacemos, desde aquellos fundamentos objetivos que, si bien pueden ser diversamente interpretados, todos son unánimes en aceptarlos desde la fe que nos viene de Cristo y de la Iglesia.

Después del Vaticano II, la pastoral de la confirmación ha vivido diversas fases. En un primer momento (hasta los años '80) pasó del olvido a la valoración y hasta exaltación, debido a que en ella se buscó la respuesta a las cuestiones bautismales pendientes, una libertad y una fe comprometida y confesada sin los condicionamientos sociales del bautismo, una oferta catequética en itinerario de fe para los jóvenes que todavía desean confirmarse... En un segundo momento (a partir de los años '85), esta pastoral ha pasado de la exaltación al escepticismo y hasta distanciamiento crítico, debido a que los frutos no han sido los esperados, a la desproporción entre el esfuerzo y el resultado, a la dificultad en encontrar las mediaciones adecuadas a una nueva sensibilidad, al desánimo o cansancio de los agentes de pastoral...

Estamos convencidos, sin embargo, de que bien planteada y realizada, esta pastoral es una pieza decisiva para la renovación total de la iniciación cristiana y, por tanto, de la comunidad eclesial.

1. *El conflicto de la praxis: ¿puede fijarse una edad para la confirmación?*

El problema de la edad ha sido ampliamente discutido en los últimos años. Las opiniones han sido y son diversas y a veces contradictorias. No es nuestra intención analizar con detalle estas opiniones, aunque las tenemos en cuenta[1]. Ciertamente el problema es complejo y las razones de este problema son la falta de precisión teológica al respecto, la imposibilidad de determinar la edad en que se dan los presupuestos psicológicos y sociológicos para recibir la confirmación, y la relatividad resultante de la relación entre las causas teológicas y las antropológicas[2].

De cualquier modo, el problema de la edad no debe absolutizarse, ni debe plantearse con radicalismos excluyentes: los que defienden una edad temprana son acusados de sacramentalismo; los que optan por una edad tardía, basándose en razones antropológicas, son acusados de psicologismo. Se trata, en realidad, de una cuestión abierta, que debe plantearse teniendo siempre en cuenta el conjunto de la iniciación cristiana y el lugar teológico y litúrgico que en ella ocupa la confirmación, así como aplicaciones históricas concretas que se han dado.

Tal vez tengamos que reconocer desde el principio la imposibilidad de encontrar una respuesta definitiva, pues no existe ningún argumento escriturístico, ni dogmático, ni histórico, ni litúrgico, ni pastoral que sea absolutamente decisivo para llegar a una solución general y única. Ninguna definición teológica de confirmación impone claramente el camino a seguir, ni precisa con absoluta exigencia si los que van a recibir este sacramento tienen que ser niños, jóvenes o adultos. Fundamentalmente, todo bautizado es sujeto apto para recibirlo. La concreción deberá situarse a nivel

1. Estudios detallados sobre esta cuestión pueden verse en G. Limousin, *Pour éclairer le problème de la confirmation*: Catechismes 82 (1970); H. Koening, *Die Diskussion um das rechte Firmalter*, en O. Betz, *Sakrament der Mündigkeit*, 101-170; J. Llopis, *La edad para la confirmación. Estado actual del problema*: Phase 69 (1972) 237–249. Sobre las razones que se aducen en favor de la sentencia llamada más «tradicional» o de la sentencia llamada «dilacionista», pueden verse los artículos de B. Botte, C. Vagaggini, G. Negri en la obra escrita en colaboración, *La confermazione*, Roma 1967. P. Nordhues, *Ueberlegungen zum Firmsakrament*: ThGl 58 (1968) 181-197; P. Turner, *Confirmation: The Baby in Salomon's Court*, New Jersey 1993, especialmente 68-122; Varios, *Confirming the Faith of Adolescents: an Alternative Future of Confirmation*, New York 1991.

2. G. Biemer, *La controversia sobre la edad de la confirmación, caso típico de conflicto entre la teología y la pastoral*: Conc 132 (1978) 283.

teológico, pastoral y antropológico conjuntamente, buscando las verdaderas motivaciones que fundan una decisión responsable.

a) *Diversidad de opiniones*

Recojamos brevemente las diversas opiniones, señalando los argumentos en que cada una se apoya y los puntos débiles o criticables que manifiesta[3].

—La confirmación debería celebrase *inmediatamente después del bautismo.* Las razones que arguyen son la unidad entre los dos sacramentos, la tradición oriental, la necesidad de preceder a la eucaristía, la exigencia de perfeccionar el proceso de iniciación. Pero no tiene en cuenta que el sacramento es celebrado por y para el hombre.

—*A los siete años.* Se dice que es la edad normal propuesta por la Iglesia. El niño ya es capaz de distinguir qué es un sacramento, puede ayudar a superar la crisis de adolescencia, es el comienzo de una decisión, y precede a la eucaristía. Se le puede criticar que no respeta suficientemente la conciencia y libertad del sujeto, que no se es consciente a los siete años de la amplitud del compromiso que asume.

—*A los 10-11 años.* Las razones en que se apoya son que se comprende mejor el sentido, la recepción más digna del sacramento, la no problematicidad en la sucesión cronológica (participación plena en la cena posterior a la confirmación). Sin embargo, muchos consideran insuficiente esa edad para el compromiso eclesial, y además, no salva la relación entre confirmación y eucaristía según lo previsto.

—*A la edad preadolescente* (13-15 años). Se afirma que es preciso un signo eclesial para marcar el inicio de una etapa que compromete su existencia, que le incorpora activamente a tareas eclesiales, y que la celebración sería un gesto más voluntario, consciente y libre. También se observan problemas, pues es una edad de crisis en la que es difícil asumir un compromiso serio, parece que se instrumentaliza el sacramento para otros fines que los pro-

3. Cf. H. Bourgeois, *L'avenir de la confirmation*, 117-121; O. Betz, *Neue Ortsbestimmung der Firmung*, en Id., *Sakrament der Mündigkeit*, 25-42; G. Biemer, *Firmung Teologie und Praxis*, 49-57; Id., *La controversia sobre la edad*, 284-288.

pios, expresa mal su relación con los otros sacramentos de la iniciación y es difícil que experimenten su pertenencia a la Iglesia a una edad en la que comienzan a oponerse a ella.

—*En la adolescencia* (16-20 años). Por regla general, a esta edad ya se ha llegado a una cierta madurez, es una edad de compromisos importantes (políticos, sociales...), la persona se crea un concepto propio de la vida, de la sociedad, de la Iglesia, y además se puede ya aceptar un compromiso con todas sus consecuencias, incorporándose a las tareas de la comunidad de adultos... Pero se le objeta el que es «instrumentalizar el sacramento», que prescinde de la íntima unión con el bautismo y eucaristía, que no es exacto que a esta edad se tomen siempre decisiones definitivas (la decisión es tarea de toda la vida), que a la confirmación se le atribuye una función que le desborda, etc.

b) *¿Existe una opción pastoral en la Iglesia? Interpretación de los documentos oficiales*

Ante la renovación del Ritual la Iglesia se encontraba con una situación de distinta praxis pastoral y de diversas y válidas fundamentaciones, tal como se observó en las comisiones que preparaban la reforma (la de liturgistas y la de la doctrina de la fe) y en la influencia del mismo Pablo VI.

Al tratarse de una cuestión discutida, la Iglesia no ha propuesto una respuesta definitiva y ha elaborado un texto ambivalente que puede justificar cualquier opción. El texto dice así: «Por lo que se refiere a los niños, en la Iglesia latina la confirmación suele diferirse hasta alrededor de los siete años. No obstante, si existen razones pastorales, especialmente si se quiere inculcar con más fuerza en los fieles la plena adhesión a Cristo el Señor y la necesidad de dar testimonio de él, las Conferencias episcopales pueden determinar una edad más idónea, de modo que el sacramento sea conferido a una edad más madura, después de una instrucción conveniente»[4].

Para entender este texto, que ha sido criticado por algunos autores[5], es preciso situarlo en la línea de un esfuerzo por recuperar

4. *Ritual*, n. 11.

5. Cf., por ejemplo, Varios, *Los sacramentos de la iniciación cristiana*: Phase 171 (1989) 183-214; A. Franquesa, *El gran sacramento de la iniciación cristiana*: Phase 177 (1990) 185-210; R. Falsini, *Iniziazione ai sacramenti o sacramenti dell'iniziazione?*: Rivista del Clero Italiano (1992) 267-282. Falsini califica de «novedad» la determinación de Pablo VI: «L'altra novità è lo spostamento della cresima, una deroga concesa da Paolo VI nel 1967 alle conferenze episcopali; una disposizione fortemente contrastata...» (p. 269). Esta posibilidad la califica el autor en otro momento como «una possibilità che minaccia di rendere tutto incerto e confuso» (p. 276).

para y dentro de la iniciación el elemento de catequesis y catecumenado, tan necesario en el actual contexto de secularización. El texto es suficientemente comedido, proponiendo sin dogmatismos la validez de la praxis latina, pero admitiendo sin fixismos otras posibilidades también avaladas por la práctica desde el siglo IV. Se afirma que en la Iglesia latina la confirmación se difiere generalmente hacia los siete años («generatim ad septimum aetatis annum differtur», y no «differatur»), pero no que obligatoriamente haya de celebrarse en esta edad. No se trata de una absoluta obligatoriedad, sino de una práctica constatación. Y tampoco se trata de modo expreso de la defensa de un orden absolutamente necesario en la celebración de los sacramentos de iniciación, sino de la mutua relación de estos sacramentos, junto con la revalorización de la catequesis y educación en la fe de los bautizados.

El mismo texto admite la posibilidad de retraso de la confirmación, pero no la impone sino que la deja a la aplicación de las Conferencias episcopales según las circunstancias. Resalta la importancia de las «razones pastorales» que piden una expresión adecuada sacramental de la fe personal a lo largo del proceso, para la plena realización de todas las dimensiones de la iniciación cristiana. Pero no excluye las «razones teológicas» que se derivan del mismo concepto de sacramento y de una comprensión integral de la iniciación cristiana, que implica también la adecuada evangelización, catequesis o catecumenado, sobre todo para el caso de los que comienzan su iniciación con el rito bautismal recibido al poco tiempo de nacer. De hecho, al afirmar que la finalidad del retraso es «inculcar con más intensidad en la vida de los fieles la plena adhesión a Cristo y su firme testimonio», está valorando la importancia de una fe que sea una adhesión consciente y responsable, capaz de dar testimonio de Cristo en el mundo.

El texto no hace otra cosa que desarrollar y aplicar dos principios: el de la unidad de los sacramentos de iniciación y el de la necesidad de una recuperación del proceso evangelizador y catecumenal dentro de la iniciación[6]. Estos dos elementos aparecen ar-

6. Esto es lo que afirmaba el Vaticano II, en la PO 5: «Por lo cual la eucaristía aparece como la fuente y culminación de toda la predicación evangélica,

mónicamente recuperados en el *Ritual de la iniciación cristiana de adultos,* donde se presenta «no solamente la celebración de los sacramentos del bautismo, la confirmación y la eucaristía, sino también todos los ritos del catecumenado»[7]. Y Juan Pablo II se moverá en la misma línea, reconociendo la diversidad de tradiciones y la variedad de pastorales en relación con la edad de la confirmación, y concluye que «en todo caso se debe promover una profunda preparación a este sacramento, que permita a aquellos que lo reciben renovar las promesas del bautismo con plena consciencia de los dones que reciben y de los compromisos que asumen. Sin una larga y seria preparación, se correría el riesgo de reducir el sacramento a una pura formalidad o a un puro rito externo o incluso a perder de vista el aspecto sacramental esencial, insistiendo unilateralmente en el compromiso moral»[8].

Por otro lado, según nuestro texto, habrán de ser las conferencias episcopales quienes decidan en cada caso si se dan o no las circunstancias para este retraso. Como era de prever, las conferencias episcopales no han concretado en una decisión unánime y general esta posibilidad, ya que la situación presenta notables diferencias entre una y otra diócesis, entre una y otra región. El hecho de que la mayoría de las Conferencias, recogiendo el mismo sentir de las diversas comunidades («sensus fidelium»), hayan determinado proponer una edad más avanzada (entre los 12-18 años) para la celebración del sacramento, es prueba evidente de lo acertado de la intervención de Pablo VI teológica y pastoralmente[9]. Aplicando las disposiciones del nuevo Código de derecho canónico, la conferencia episcopal española aprobó, en 1984, la edad orientativa de los 14 años[10]. Esto quiere decir que, en la práctica, se

como quiera que los catecúmenos son poco a poco introducidos en la participación de la eucaristía y los fieles, sellados ya por el sagrado bautismo y la confirmación, se insertan, por la recepción de la eucaristía, plenamente en el Cuerpo de Cristo».

7. RICA 2.

8. Juan Pablo II, alocución del 1 de abril de 1992, durante la audiencia general concedida a los fieles: L'Osservatore Romano, 2 de abril de 1992. También en Notitiae 5 (1992) 308-312. Aquí, n. 9, p. 312.

9. Todas las conferencias episcopales europeas han retrasado más o menos la confirmación: la alemana entre los 12-14 años; la francesa entre los 15-18; igualmente la italiana entre los 16-18... Lo mismo sucede con las conferencias americanas: por ejemplo la de Estados Unidos señala la edad de la adolescencia (15-18 años) (cf. P. Turner, *Confirmation: The Baby in Salomon's Court*, 85-121). Y la del Brasil ha puesto la edad entre los 12-16 años (cf. Conferencia episcopal, *Pastoral dos sacramentos da iniciação cristá*, São Paulo 1980, cap. III, 3. 4)...

10. Disposiciones de la conferencia episcopal española, *Primer decreto general sobre las normas complementarias del nuevo Código de derecho*

va a seguir trastornando el orden «más normal» o ideal de los sacramentos de iniciación, ya que por regla general los confirmandos ya han recibido la primera comunión. Aparece así, de forma clara, cómo la unidad interna y dinámica de los sacramentos de iniciación adquiere prevalencia sobre la unidad cronológica ritual. En resumen, el ritual no ha decidido nada acerca de la edad de la confirmación. De ninguna de las afirmaciones puede deducirse que una u otra postura, una u otra praxis quede excluida. Podemos encontrar argumentos para apoyar una u otra opción. Ahora bien, habrá que plantearse si la cuestión de la edad es la que ha de centrar el problema, y si es posible concretar en nuestra situación la opción más válida teológica y pastoralmente.

2. *Hacia una solución pastoralmente válida para hoy*

Exponemos a continuación las opciones pastorales que nos parecen más válidas, señalando sus aspectos más positivos y sus puntos más criticables a partir de los criterios que consideramos más válidos para un discernimiento.

a) *Criterios para un discernimiento de la pastoral de la confirmación*

—Toda pastoral de confirmación debe tener en cuenta la pluralidad de opciones pastorales que han existido y existen en la Iglesia al respecto, evitando la tentación de «exaltación» o exclusivismo. Sin embargo, es necesario y legítimo hacer una opción pastoral concreta y aplicada a la situación, teniendo en cuenta la identidad confirmatoria de la Iglesia actual y sus urgencias evangelizadoras, que reclaman determinados acentos pastorales.

—La Iglesia considera la confirmación no sólo bajo el aspecto de «crecimiento» personal-eclesial y de «perfeccionamiento» de la vida cristiana, sino también bajo la perspectiva de una autentificación de esta vida en cada uno de sus miembros. Su preocupación, en este como en los demás sacramentos, no es la de hacer un rito más, sino la de manifestar a través de él la imagen verdadera de

canónico, en *Código de derecho canónico*, Madrid [6]1985, apéndice, art. 10, 879: «En uso de las facultades reconocidas en el can. 891 se establece como edad para recibir el sacramento de la confirmación la situación en torno a los 14 años, salvo el derecho del obispo diocesano a seguir la edad de la discreción a la que hace referencia el canon».

lo que ella es. Para lo cual deberá tener en cuenta cómo el mundo entiende el signo que ella le da, y cómo comprende el confirmando, en su situación existencial concreta, el signo que en él se realiza.

—Hoy nuestro mundo acepta difícilmente una Iglesia que se centre en sacramentalizar niños, que no tenga suficientemente en cuenta su libertad y su opción por la fe, que embarque en un compromiso a quienes no saben lo que significa, o que admita por igual al sacramento a los que lo consideran como un simple rito sociológico y a los que lo reconocen como un signo de salvación. La Iglesia no puede prescindir de esta sensibilidad, porque significaría prescindir del mundo concreto con el que quiere entablar un diálogo y en el que quiere manifestarse y ser «sacramento de salvación».

—Los pastores y agentes de pastoral no pueden caer en la tentación de «instrumentalizar» un sacramento a tenor de la mentalidad de una época, ni reducirlo a sus aspectos pedagógicos, psicológicos, o personalistas para promover una determinada pastoral del mismo. La «objetividad» de un sacramento se ve también afectada por los elementos señalados, pero no se puede reducir a ellos. Debe descubrirse, sobre todo, a partir de las fuentes que lo fundamentan, y de las necesidades o situaciones que se plantean.

—La confirmación es un sacramento de la iniciación cristiana y debe entenderse dentro del proceso de la iniciación, con referencia al bautismo y la eucaristía. Se trata de una referencia teológico-dinámica que se manifiesta visiblemente. Por ser «referencia teológica e interna» debe resaltarse en los contenidos catequéticos y en la educación del pueblo de Dios, aunque no exige un orden cronológico inmutable. Y porque se ha de «manifestar visiblemente» exige que en la praxis y en la celebración aparezca significada su relación mutua con los otros sacramentos de iniciación. La inter-relación y unidad de los tres sacramentos debe expresarse por igual a partir de cada uno de ellos.

—La confirmación, como todo sacramento, es un sacramento de la fe, un encuentro de Dios con el hombre creyente en la Iglesia. Para suscitar y alimentar esta fe, la Iglesia necesita poner los medios adecuados de evangelización, catequesis, catecumenado, en la medida que lo exige la actual situación. Pues es claro que esta fe ha de ser lo suficientemente madura y consciente como para comprender lo que se celebra, y lo suficientemente responsable como para asumir los compromisos que se derivan. La confirmación es un sacramento que exige un grado tal de personalización en la fe, que permita la realización plena del bautismo (cuando se ha recibido en la infancia) y posibilite una participación plena en la celebración por antonomasia de la comunidad adulta: la eucaristía.

—También la confirmación tiene una dimensión o enraizamiento antropológico y responde a una situación fundamental de la vida, que debe tenerse en cuenta. No sucede al margen de la vida, sino que hunde sus raíces en algún centro existencial, que es transformado en «kairós» salvífico por este sacramento. Es necesario individuar cuál es la situación vital privilegiada de la confirmación, teniendo en cuenta su unidad con el bautismo y con los otros elementos de la iniciación. Y si esta situación es el nacimiento a la nueva vida por la gracia, desde el autonacimiento a esta vida por la aceptación en la libertad y la fe, habrá que poner los medios para una adecuada expresión y realización teológica y pastoral de dicha situación.

—Los sacramentos de la iniciación no son acontecimientos aislados o actos religiosos puntuales y transitorios, sino cristalización de una realidad vital, signos privilegiados de un proceso, momentos cumbres de un dinamismo, por los que se introduce a la vida de Cristo y de la comunidad adulta en la fe. Sólo cuando existe una comunidad adulta en la que la fe, el amor y la esperanza se realizan, adquiere pleno sentido el proceso de iniciación con los miembros más pequeños. Y sólo cuando estos miembros están en disposición de realizar la fe de la comunidad adulta, tienen pleno sentido los signos por los que la iniciación se manifiesta y celebra.

—Aunque todo sacramento es acontecimiento salvífico eclesial por el encuentro de la gracia de Dios y la fe del hombre, no en toda celebración de un sacramento se da una coincidencia temporal de estos dos elementos (gracia-fe), de manera que se logre la plena realización sacramental. El sacramento puede empezar en la celebración y culminar en un momento posterior (por ejemplo, bautismo de niños: celebración sin disposición suficiente), o bien puede comenzar en un momento anterior («votum sacramenti») y culminar en la celebración. Siempre es preciso tener en cuenta el «antes», el «en» y el «después» sacramental.

b) *Primer camino de solución: pluralismo de opciones*

En el actual contexto socio-cultural y eclesial parece evidente que el establecer una edad fija para todos los confirmandos no es

acorde con la dimensión eclesial del mismo sacramento, porque llevaría a un automatismo en la celebración, no respetaría suficientemente la situación espiritual y eclesial de los candidatos, limitaría, en gran parte, la libertad de decisión de los sujetos, de sus familias, de la comunidad concreta y dificultaría el proceso de personalización en la fe y de incorporación responsable a las tareas de la Iglesia. Hay que integrar los elementos de la confirmación en cada situación particular, poniendo el acento en un aspecto o en otro.

A veces, la fe de los padres, la existencia de una verdadera comunidad, aconsejará celebrar el sacramento a una edad más temprana. Otras veces, el ambiente de secularización, la falta de una comunidad auténtica, pedirá celebrar la confirmación a una edad más tardía... El que la confirmación, a veces, no preceda a la eucaristía no debe considerarse ni como una «anomalía» ni como una «deformación», si concebimos la iniciación cristiana como un conjunto con diversos polos, como una estructura donde la unidad de sentido cuenta más que la sucesión temporal de los ritos.

Así entendido, pueden existir suficientes razones para celebrar la confirmación después de una primera experiencia de la eucaristía. Si la participación en la eucaristía exige el sacerdocio universal, éste lo poseemos ya por el bautismo; si supone la vida en el Espíritu, ésta se nos ha comunicado con la gracia bautismal. La primera comunión normalmente se recibe después de la confirmación, pero no la supone o exige necesariamente. Lo que nunca podrá ocultarse es la relación íntima de estos tres polos integrantes del proceso de iniciación plena, bien se celebren en uno u otro momento de la vida, y considerando siempre la eucaristía como culminación del proceso[11].

La confirmación es así un lugar «tipo» del pluralismo en la Iglesia, lo que no es sinónimo de «anarquía». No es posible una solución definitiva y para siempre sobre la edad de la confirmación, sino una solución diferenciada y plural. El mismo *Ordo* lo confirma al ofrecer opciones para niños, para adolescentes, y para adultos. Se trata de garantizar la unidad y a la vez de tener en cuenta la situación de cada cristiano en la comunidad.

11. Cf. H. Bourgeois, *L'avenir de la confirmation*, 125; E. Korherr, *Katechese und Firmung*: Christlich-Pädagogische Blätter 3 (1972) 146ss; E. Aretz, Trierer Forum 7 (1971). Lo mismo R. Zerfass, *Zum Streit um Firm-sakrament*, en *ibid.*, 3; H. B. Meyer, *Aus dem Wasser und dem Hl. Geist*, 168. Esta postura la defendió ya A. G. Martimort, *La confirmación*, 171ss. En la misma línea se sitúa J. Llopis, *La edad para la confirmación*, 247–249. Esta parece ser igualmente la praxis aceptada por la mayoría de la Conferencias episcopales europeas.

c) *Segundo camino de solución: salvar el orden tradicional*

Por regla general, este camino lo defienden aquellos que insisten en que no se puede romper el orden bautismo-confirmación-eucaristía, aunque se retrase la confirmación. Las razones en que se apoyan son las siguientes:

Aunque en las «orientaciones» del Ritual se habla de la posibilidad de retrasar la confirmación, en ningún lugar se dice que se pueda invertir el orden de los sacramentos[12]. La confirmación, al ser la corroboración del bautismo, debe estar vinculada lo más posible, incluso temporalmente, al bautismo y, en cualquier caso, debe ser administrada antes de admitir a la eucaristía[13]. No es válido retrasar la confirmación para que los jóvenes tengan un sacramento, pues sería como inventar un sacramento y llamarlo «confirmación». La confirmación es una etapa y no el término de la iniciación, ni el sacramento de los supercristianos, al margen de la eucaristía[14]. Y es que, según algunos, invertir el orden de los sacramentos supone una perfecta «instrumentalización» de la confirmación, con fines pastorales, a partir de una teología poco fundamentada[15].

Esta defensa del orden «tradicional» se traduce en la práctica diversamente, según autores. Para unos, sería preferible seguir la tradición oriental, confirmando al mismo tiempo que se bautiza[16]. Para otros debe conservarse la edad de los siete años, porque a esa edad es posible una consciencia de la fe, y es posible mantener el orden de los sacramentos[17]. Otros, en cambio, no se oponen a que se retrase la confirmación, pero a condición de que se retrase tam-

12. P. Farnés, *El nuevo ritual de la confirmación*, 228-229. Hay que decir que no sólo es factible, sino un hecho.

13. H. Küng, *La confirmación como culminación del bautismo*, 113–122.

14. Paul de Clerck, *Réflexion théologique sur la confirmation*: ParLit 4 (1972) 285-298.

15. G. Riggio, *L'età della confirmazione in Italia*: RL 3 (1972) 431-434; I. Biffi, *Riflessioni teologiche sul nuovo «Ordo confirmationis»*: RL 3 (1972) 230-323. Los mismos argumentos pueden encontrarse en P. Farnés, *El nuevo ritual de la confirmación*, 230-231. Defendiendo lo mismo, aunque desde un punto de vista más eclesiológico P. Tena, *El sello del don del Espíritu santo*, 215-216. Igualmente P. Llabres, *La confirmación entre los datos teológicos y la práctica pastoral*: Phase 94 (1976) 279-294.

16. A. Franquesa, *El gran sacramento de la iniciación cristiana*, 185-210.

17. E. Lengeling, *Firmarter und Firmspender*: Gottesdienst 5 (1971) 108-109; Id., *Die Einheit der dreigestuften Initation*: Diakonia 4 (1973) 46-49; P. Farnés, *El nuevo ritual de la confirmación*, 228–231.

bién la primera eucaristía[18]. A lo más, algún autor defiende la posibilidad de una reestructuración valiente de la iniciación cristiana, de manera que se recupere en ella el elemento catequético, y se salve la culminación del proceso en la eucaristía[19].

d) *Tercer camino de solución: reestructurar la iniciación cristiana*

Algunos autores, partiendo de la necesidad de reestructurar totalmente la iniciación cristiana, proponen la solución siguiente: partir de un rito de inscripción en vistas del bautismo y, llegado el momento en que sea posible la educación catequética, comenzar con los sacramentos de la iniciación cristiana, espaciándolos de manera que coincidan con el proceso evolutivo-psicológico de los sujetos[20]. Creemos que el autor más representativo de esta opinión es J. Moingt, cuyo pensamiento exponemos, por considerarlo motivo de atención también en el momento actual[21]. Cree el autor que no debe hablarse de edades, sino de períodos, de etapas, que pueden abarcar un intervalo de diversos años y son susceptibles de una amplia interpretación. Estas son las etapas que distingue, su explicación y concreción:

—El que nace en un hogar de padres bautizados tiene un derecho y llamada especial a ser bautizado. Conviene, pues, que se exprese esta llamada y este derecho ya desde el nacimiento por un acto que manifieste su candidatura a la Iglesia y que sea signo precursor del bautismo, primicia de la iniciación sacramental.

—El bautismo, sacramento de la fe, puede coincidir con el nacimiento del niño al lenguaje de la fe, es decir, con la entrada en la comunidad de aquellos que profesan la misma fe y oran con la misma oración de fe. El bautismo encaja en la época en que el niño accede al universo del lenguaje racional, de la comunicación con el otro, de la apertura al mundo simbólico.

18. G. Riggio, *L'età della confirmazione in Italia*, 414; P. Farnés, *El nuevo ritual de la confirmación,* 229-230.

19. P. de Clerck, *Réflexion théologique sur la confirmation*, 299-301.

20. Esta postura ha sido defendida por algunos autores, como J. J. von Allmen, D. Boureau, G. Lapointe, J. Ph. Bonnard... con respecto al bautismo. Hoy se piensa que esto debe aplicarse.

21. El autor publicó tres artículos al respecto: *L'initiation chrétienne des jeunes*: ET (marzo 1972) 437-454; (abril 1972) 599-613; (mayo 1972) 744-764. Cf. Id., *Devenir chrétien,* Paris 1973.

—El sentido de la iniciación a la eucaristía es abrir a los neófitos el acceso a las asambleas y al banquete eucarístico de los fieles, para que compartan con ellos el mismo pan de la palabra y del cuerpo de Cristo, y aprendan a vivir en comunión. Este tiempo de iniciación corresponde al paso de la infancia a la adolescencia, cuando se inician a la vida social, tienen acceso al mundo de los adultos y se entablan relaciones con el otro y con las leyes del mundo.

—Pero es en el combate espiritual donde se prueba y se afianza la fidelidad a la ley de Cristo, cuando el joven se entrena en la «lucha contra la carne», y se encuentra ante la opción de aceptar un estilo de vida eclesial. Entonces es cuando tiene pleno sentido la penitencia, considerada como pedagogía de la libertad y sacramento de la conversión. La iniciación a este sacramento conviene que se haga en la adolescencia madura.

—Pero el joven cristiano debe ser capaz de asumir su ser y su misión cristiana en la Iglesia y ante el mundo. La finalidad propia de la confirmación sería la de presentar a Dios y a la Iglesia cristianos con carácter probado y «confirmado», firmes en su adhesión a Cristo, reconocidos por la comunidad como miembros con pleno derecho, con capacidad para ejercer responsabilidades y cargos. De ahí que este sacramento corresponda al inicio de la edad adulta, cuando el joven ha fijado los rasgos de su personalidad, toma en sus manos su destino y asume sus compromisos en la sociedad.

Como puede verse, J. Moingt se preocupa de insertar las diversas etapas sacramentales en el proceso evolutivo de la vida del individuo, lo que consideramos debe tenerse muy en cuenta. Su proposición es sugerente, apoyada en buenos fundamentos teológicos y pastorales. Pero manifiesta, a nuestro entender, diversas limitaciones: No parece tener en cuenta la necesidad de expresar la unidad de los tres sacramentos de iniciación; muestra excesiva confianza en el valor de la correspondencia entre las etapas sacramentales y las etapas evolutivas del individuo; no tiene suficientemente en cuenta el comportamiento de la comunidad entera como comunidad de fe, a lo largo del proceso; respecto a la iniciación penitencial no considera las distintas formas de integración progresiva de dicho sacramento[22].

22. Diversos autores han criticado la opinión de J. Moingt: P. de Clerck, *Réflexion théologique sur la confirmation*, 295ss; Ch. Paliard, *L'initiation chrétienne des jeunes*: LMD 112 (1972) 96-111.

e) *Cuarto camino de solución: retrasar la confirmación sin romper la unidad*

El cuarto camino de solución parte de tres principios: la unidad dinámica de los sacramentos de iniciación, la realidad más extensa del inicio de la iniciación con el bautismo de niños y de su necesaria culminación en la eucaristía, y la necesidad de recuperar el elemento catecumenal como parte integrante de la iniciación y medio más válido para suscitar una respuesta de fe y ofrecer al mundo una imagen de Iglesia más evangélica. La cuestión que se plantea es la siguiente: ¿cómo hacer posible la realización conjunta y armónica de estos principios en el mismo proceso iniciático? ¿es posible retrasar la confirmación sin romper la unidad ni prescindir del principio «la eucaristía punto culminante de la iniciación»?

E. Lodi, partiendo de la situación actual de inversión más o menos generalizada (bautismo-eucaristía-confirmación), propone que, ya que los dones de la confirmación son el presupuesto de la vida eucarística, para significar que la participación plena en la eucaristía todavía no ha llegado, podría reducirse la frecuencia de participación en la eucaristía para los niños, reduciéndola a una vez al mes, supliéndola con celebraciones de la palabra adaptadas, y dejando para los confirmados la plena participación en la eucaristía, todos los domingos, con plenitud de derechos y deberes[23].

Esta hipótesis, si bien no explicitada en sus pormenores, nos parece digna de toda atención. Su fundamento creemos puede encontrarse en tres razones: el concepto de sacramento, la unidad dinámica de los sacramentos de iniciación, y la distinción entre «primera eucaristía» y «eucaristía de la comunidad adulta».

—Si *entendemos el sacramento* no como el cumplimiento puntual y pasajero de un rito, sino como el proceso espaciado de un comportamiento personal y comunitario, podemos decir que un sacramento comienza a realizarse antes de la misma celebración ritual, siempre que el sujeto desea prepararse y está dinámicamente orientado a la celebración sacramental («votum sacramenti»). Cuando es así, el sacramento actúa ya en él en algún sentido, y el sujeto ya comienza a participar de su gracia. De aquí se desprende que una persona ya ha podido iniciar su proceso hacia un sacramento (por ejemplo, confirmación) y ya puede estar participando de su gracia de modo antecedente, aunque no haya llegado todavía a celebrarlo ante la Iglesia, y por tanto carezca todavía de su expresión

23. E. Lodi, *Aspetti pastorali dell «Ordo confirmationis»*: RL 3 (1972) 390.

signal, eclesial y festiva. Por consiguiente, en nuestro caso no podría argüirse que el que no ha recibido el sacramento de la confirmación no tiene la gracia del Espíritu pentecostal que le capacita en mayor plenitud para la celebración de la eucaristía. Los escolásticos, sobre todo santo Tomás, ya ofrecían esta explicación[24]. Y esto mismo es lo que siempre ha enseñado la Iglesia al hablar del «votum sacramenti».

—En cuanto a la *unidad dinámica* de los sacramentos de iniciación, pensamos que puede ser salvaguardada por la referencia mutua de los sacramentos, bien a nivel de formación catequética y de conciencia personal comunitaria, bien por medio de los signos y gestos que remiten un momento sacramental al otro: valoración permanente de los símbolos de iniciación (agua, unción, luz, Palabra, promesas bautismales...). La relación o referencia no puede atarse o reducirse a un ritmo temporal externo, tiene diversas formas de expresión. Si el niño ha sido ya bautizado, al llegar al uso de razón pide (acompañado de sus padres) ser inscrito y aceptado por la comunidad en un proceso de preparación, con vistas a completar la iniciación cristiana en las sucesivas etapas sacramentales. La comunidad se compromete con él y se inicia un proceso de educación en la fe y de preparación a los sacramentos. En este avanzar personal y comunitario, como confluencia de un movimiento continuo y como momento álgido de un proceso, tiene lugar la primera celebración de la eucaristía, que se «relativiza» en función de la eucaristía de la comunidad adulta, la cual tendría lugar después de haber seguido un proceso catecumenal y de haber recibido la confirmación. La dinámica del proceso total y la mutua y permanente referenciación de sus elementos integrantes, creemos es más eficaz para salvar la unidad, que la simple administración seguida de los sacramentos, a quienes no pueden percibir todavía ni su alcance ni su relación.

24. Santo Tomás, *Summa Theologica* III, q. 72, a. 6, ad 1um. Dice santo Tomás: «El sacramento de la confirmación está ordenado a la afirmación o confesión pública de la fe en Cristo. Ahora bien, han sido muchos los que, incluso antes de haber recibido el bautismo, confesaron públicamente esta fe, dando su sangre por ella. El carácter de la confirmación no presupone, pues, el del bautismo». A lo que responde: «El poder de Dios no se encuentra atado a los sacramentos. Se puede, pues, recibir fuera de la confirmación la fuerza espiritual necesaria para confesar públicamente la fe en Cristo, del mismo modo que se puede recibir fuera del bautismo la remisión de los pecados. Sin embargo, así como nadie recibe el efecto del bautismo sin tener por lo menos el deseo de este sacramento, del mismo modo no se recibe el efecto de la confirmación si no se desea ser confirmado; ahora bien, esto puede recibirlo incluso antes de haber sido bautizado».

—En tercer lugar, nuestra propuesta se basa en la *distinción entre «primera eucaristía» y «eucaristía de la comunidad adulta»*. Esta distinción, que no supone privar de valor a la primera eucaristía sino relativizarla, remitiéndola a la de la comunidad adulta, puede sustentarse en razones antropológica, histórica, teológica, pastoral...

1. «Antropológica», porque supondría una primera iniciación pedagógica y de acogida de la comunidad, al momento que más la constituye, haciéndoles partícipes a su modo de la mesa del Señor. Lo mismo que una familia no niega a sus hijos pequeños la participación en la mesa común, aunque éstos no hayan colaborado al sustento ni puedan participar como el joven, el adulto, el padre o la madre... Así también la asamblea cristiana no niega a sus miembros pequeños la participación en la eucaristía, aunque sabe que su participación es limitada, que no pueden ejercer todavía sus derechos y deberes...

2. «Histórica», porque en la historia de la Iglesia no puede asimilarse, desde un punto de vista personal y subjetivo, la eucaristía que celebraban los adultos en la vigilia pascual, después de un catecumenado de tres años y con la conciencia y alegría de los iniciados..., con la eucaristía que después, durante siglos, se daba a los niños al bautizarlos, bajo la especie de vino, o con la eucaristía que más tarde se ha venido a dar a los niños a la edad del uso de razón, llamada «primera comunión».

3. «Teológica», porque si consideramos la eucaristía como la manifestación, realización e imagen más perfecta de la Iglesia, en la que se pone al vivo la misión y acción, la unidad y diversidad, la participación y responsabilidad en la construcción del Reino... difícilmente puede pensarse que la participación de unos niños a la edad de 7-9 años puede implicar la celebración y aceptación consciente, responsable y libre de este sentido y misterio que se celebra.

4. «Pastoral», porque la misma Iglesia ha reconocido la necesidad de adaptar la celebración eucarística a la capacidad y sensibilidad de los niños, no sólo hablando de «primera» eucaristía, sino también ofreciendo un *Directorio para las misas con niños*, en el que también está latente la diferencia entre una participación de adultos en la comunidad adulta y una participación de niños en la comunidad más infantil[25].

25. Cf. Notitiae 89 (1974) 5-21. Publicado en Roma el 1 de noviembre de 1973.

Estas dos etapas de una participación en la misma eucaristía vendrían marcadas por los siguientes elementos: después de haber sido recibidos por la comunidad a la primera participación eucarística, los niños no la celebran con la misma periodicidad que la comunidad de adultos; bastaría que lo hicieran cada 15 días, y normalmente no con la comunidad adulta, sino ellos solos con la participación de algunos miembros responsables de dicha comunidad. Sería la eucaristía «con los niños» según propone el Directorio. Los restantes domingos tendrían «celebraciones de la Palabra» o actos catequísticos...

Llegada la etapa de la adolescencia (entre 14-18 años), la comunidad invitaría a estos muchachos a pedir formalmente la confirmación. Sería un momento adecuado para que ellos expresaran libremente su deseo de proseguir el camino de iniciación. No se trataría de pedirles una madurez plena en la fe, ni de dar por descontada la configuración de su personalidad o maduración psicológica, sino de ofrecerles la posibilidad de profundizar su opción de fe en un momento en que humana y socialmente se ven también abocados a adoptar un sistema de valores morales, filosóficos, sociales, religiosos, tomando el destino en sus propias manos. Para ellos pensamos que no hay medio más adecuado que aquel que la Iglesia ha practicado desde siempre: el catecumenado. Más aún, creemos que el retraso de la confirmación va unido y se justifica en parte por la necesidad de recuperar este elemento integrante del proceso de iniciación, con todo lo que significa.

Una vez celebrado el sacramento de la confirmación, se llegaría al punto culminante de la iniciación cristiana: la eucaristía plenamente participada en la comunidad adulta. A partir de este momento, los confirmados serían admitidos a la asamblea eucarística de adultos con la misma periodicidad, responsabilidades y derechos: preparar la misma eucaristía, ejercer los diversos servicios y ministerios litúrgicos, asumir tareas de servicio a la comunidad, otras participaciones...

En conclusión, lo que nosotros proponemos es una re-estructuración de los sacramentos de la iniciación cristiana o del proceso sacramental hacia la integración plena en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Esta reestructuración supone un concepto de sacramento espaciado, una comprensión dinámica de la unidad, una reinterpretación de la primera eucaristía, la recuperación del proceso catecumenal, el retraso de la confirmación a una edad más avanzada (entre 16-18 años), y la valoración de la eucaristía de la comunidad adulta como punto culminante de la iniciación.

3. *Fundamentación teológica de la opción por el retraso*

De lo anteriormente explicado se deduce que existe una «razón histórica» (ya que la confirmación se celebró de hecho en todas las edades desde el siglo IV), y una «razón magisterial» (orientaciones ordinarias de Conferencias episcopales y obispos, apoyadas en el Ritual n. 11) para el retraso de la confirmación a una edad más avanzada. Queremos ahora profundizar en las razones antropológicas, iniciatorias y teológicas que fundamentan una opción por el retraso, o lo que hemos llamado el «cuarto camino de solución», aun reconociendo el peso de otras razones.

a) *Razón antropológica*

Hemos repetido en diversas ocasiones que todo sacramento tiene una base o enraizamiento antropológico, y responde a una situación fundamental o privilegiada de la vida humana, con todo lo que esto supone. En el caso de la confirmación, creemos que, debido a la unidad del proceso, se trata de una situación común al conjunto sacramental de la iniciación cristiana, que deberá ser identificada, asumida y sacramentalizada de forma explícita en uno u otro momento de dicho proceso.

En concreto, creemos que esta situación sólo puede ser la del «nacimiento a la nueva vida bautismal», en cuanto implica un «auto-nacimiento» vital o experiencial a un nuevo sentido de vida evangélico y eclesial, aceptado en la fe, a una forma de estar en el mundo desde una relación nueva consigo mismo, con los demás, con el mundo, con Dios. Y no puede ser de otro modo porque si algo quiere significar y celebrar la iniciación, es precisamente este «nuevo nacimiento».

Ahora bien, ¿cuándo vive el sujeto bautizado esta experiencia de autonacimiento? No precisamente en su propio bautismo, si tuvo lugar siendo niño, sino en aquel momento en que el ya bautizado asume con gozo aquel bautismo como experiencia de sentido. Es así porque en el bautismo de un niño no es el propio niño, sino los demás (padres, padrinos, comunidad) los que viven la experiencia por mí o en torno a mí. Es preciso que llegue otro momento en que el propio sujeto pueda vivir la experiencia de nacimiento como algo que le afecta y concierne, que cuestiona su vida, provoca su opción y le hace sentir la grandeza del misterio del amor salvador de Dios. Este momento tampoco puede ser el de la primera comunión, aún suponiendo una rica experiencia a nivel de percepción y sensibilidad infantil.

A nuestro entender, el verdadero momento en que se vive esta experiencia es aquel en que el niño deja de ser niño y pasa a ser hombre, en que deja de ser dependiente y pasa a ser independiente, en que deja de ser «menor» para pasar a ser «mayor»... Es el momento en que una persona experimenta su capacidad de decidir responsablemente, de optar por unos valores, de configurar su propio destino... Antropológicamente, puede decirse que es entonces cuando una persona llega a ser un iniciado a la vida, y cuando es también capaz de «auto-iniciarse» a la vida cristiana desde aquella iniciación que le fue «dada» en otro momento, porque sólo entonces viene a constituirse en sentido definitivo de toda su existencia. A la experiencia antropológica de «nacimiento» correspondería la experiencia sacramental de «renacimiento»; a la búsqueda de sentido, el encuentro de un gran sentido. La confirmación y la eucaristía en la comunidad adulta serían como el sello sacramental que expresa ante la Iglesia el que aquella situación ha venido a ser un verdadero «kairós» salvífico[26].

b) *Razón iniciatoria*

Ya vimos al principio de nuestro estudio en qué consistía la iniciación, y cuáles eran las dimensiones fundamentales de la iniciación cristiana: dimensión teológica, eclesiológica, sacramental, personal, histórica[27]. Recordemos, en síntesis, que una verdadera iniciación cristiana implica: el ofrecimiento gratuito de la salvación por parte de Dios nuestro Padre; la vinculación dinámica al misterio pascual de Cristo; el sello transformante del Espíritu de Cristo como Espíritu pentecostal; la incorporación a la Iglesia, comunidad de creyentes y sacramento de salvación, en los signos sacramentales; la aceptación por la fe y la conversión, entendidas como cambio radical, adhesión firme y compromiso de vida. Todos estos elementos constituyen el llamado «gran sacramento de la iniciación cristiana», en cuyo dinamismo tienen lugar los tres sacramentos del bautismo, la confirmación y la eucaristía.

Para que pueda hablarse de «iniciación cristiana» en sentido verdadero y pleno será preciso que, en uno u otro momento, se

26. Más ampliamente, sobre este punto, en D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana*, 182-191.

27. Cf. el cap. I. «¿Qué es la iniciación?».

realicen todos los elementos integrantes de dicha iniciación; además, los diversos momentos sacramentales deberán estructurarse y situarse de manera que posibiliten de una forma real y efectiva la iniciación cristiana que se pretende. Creemos que cabe distinguir tres «alternativas» pastorales que posibilitan la realización de esta iniciación plena:

—Se retrasar el bautismo, de modo que sea no sólo un sacramento en la fe de la Iglesia, sino también un sacramento de la fe personal y por tanto sacramento que inicia realmente. Entonces la confirmación se celebra después del bautismo. O bien se retrasa la confirmación a un momento donde la personalización en la fe sea verdadera, de manera que la iniciación se perfeccione, y el bautismo llegue a su plenitud.

—Si el retraso de la confirmación lleva consigo el de la primera eucaristía, la ordenación mutua de los tres sacramentos queda reflejada de un modo especial en la sucesión cronológica; esto exige que se sitúe la confirmación a una edad en que es posible la opción personal de fe y la primera eucaristía en un momento en que el sujeto puede percibir su plena integración en la comunidad adulta. Un retraso real implicaría el replanteamiento del proceso catequético, así como de la actitud de la comunidad con quienes no han sido admitidos todavía a la eucaristía.

—Si el retraso de la confirmación no arrastra consigo el de la primera eucaristía, hagamos que ésta sea realmente lo que indica: «primera», y no plena y total, como se expresaría en la incorporación a la asamblea eucarística de adultos como culmen de la iniciación. Todo esto supondría la reestructuración del proceso iniciático y la adaptación del comportamiento de la comunidad a los eucaristizados inicialmente, aunque todavía no confirmados.

En la práctica reconocemos que, dadas las condiciones que concurren a mantener el bautismo de niños, así como la primera comunión a una edad temprana, la alternativa más viable es la tercera. No es presumible que llegue un día en que se generalice el bautismo a una edad más avanzada, o el bautismo de adultos, dado que es una costumbre muy arraigada en el pueblo y está justificado tanto desde la Escritura como desde la tradición. Tampoco creemos que sea solución un previsible retraso de la primera eucaristía a la edad de la adolescencia, ni por el sentido de la eucaristía, ni por pedagogía iniciatoria. De las alternativas planteadas, la más viable, la que más sentido tiene en su conjunto, es aquella que propone el retraso de la confirmación a una edad más avanzada,

recuperando el proceso catecumenal y haciendo al mismo tiempo que la primera eucaristía sea lo que realmente dice y que la eucaristía de la comunidad adulta sea lo que realmente significa: signo máximo de incorporación al misterio de Cristo y de la Iglesia y momento culminante al que tiende todo el proceso de la iniciación cristiana. Entonces la confirmación tendrá, además, el sentido de profundizar y «confirmar» esa eucaristía que se viene celebrando desde que se participó por vez «primera», y que ahora despliega toda su virtualidad en el sujeto. Lo mismo que el bautismo, también la eucaristía es «confirmable».

c) *Razón teológica*

Creemos que el retraso de la confirmación después de la primera eucaristía no carece de significado teológico, como afirma H. Bourgeois[28]. El problema de la fe, de la catequesis o de la madurez espiritual es para nosotros hoy el problema que en otros tiempos supuso la unidad eclesial, los cismas y herejías. En este sentido, el retraso de la confirmación está en continuidad con la misma génesis de la unción «confirmatoria», en su desgajamiento del bautismo. Los que hoy celebran la confirmación después de la primera eucaristía no hacen nada de anormal o coyuntural. Al contrario, mantienen una sensibilidad teológica y litúrgica que se remonta a la antigüedad. No se trata de ceder a la moda o transigir con la cultura actual; se trata más bien del deseo de cristianizar a las personas de nuestro tiempo, con sus problemas y dificultades[29].

La fe es elemento constitutivo del sacramento. También lo es del sacramento de la confirmación, o mejor, del gran sacramento de la iniciación cristiana. Por tanto, en un momento u otro del proceso debe tener lugar y expresarse sacramentalmente esta respuesta de fe, en un acto verdaderamente personal, consciente, libre y responsable. ¿Cuál sería el momento más propio para esta expresión de fe que reclama la iniciación cristiana?

Es evidente que este momento no es el del bautismo de niños, que se celebra en la fe de los padres y la Iglesia, y al no haber una respuesta de fe personal, es de algún modo un sacramento incompleto, en espera de plenitud. Tampoco parece ser la primera euca-

28. H. Bourgeois, *La place de la confirmation dans l'initiation chrétienne*, 531ss.

29. *Ibid.*, 534.

ristía o la confirmación celebrada a edad temprana, porque, aunque haya una fe personal al nivel propio del niño, es dudoso que se trate de una fe libre en situación de optar consciente (con capacidad de comprender su significado) y responsablemente (con lucidez suficiente para aceptar los compromisos y sus consecuencias).

No se trata de exigir una fe «madura», desde una actitud perfeccionista, puritana o neopelagiana, sino de reconocer la capacidad propia del niño, y de no atribuirle lo que es propio de adultos. La fe de un niño puede ser sí verdadera y admirable, pero siempre será una fe de niño, en pleno proceso de crecimiento iniciatorio, y no una fe que pueda calificarse en verdad de consciente, libre y responsable. Y así como la Iglesia no está llamada a ser una Iglesia de niños, sino de adultos, igualmente la fe de un iniciado a la comunidad debe tener también un cierto grado de madurez.

Por todo ello creemos que el momento más adecuado para esta respuesta y expresión de fe es el del catecumenado que precede a la confirmación, unido a la eucaristía en la comunidad adulta. Es entonces cuando la fe proclamada en el bautismo es fe confesada públicamente por el joven; cuando lo que los padres y la comunidad habían anticipado, es ahora personalmente asumido; cuando la acogida pasiva del don de gracia viene a ser aceptación activa del amor de Dios; cuando la incorporación a la Iglesia se hace pertenencia deseada; cuando la misión recibida se convierte en tarea responsablemente asumida...

5

CATECUMENADO Y CONFIRMACION

La pastoral de la confirmación no se reduce al tema de la edad. El retraso de la confirmación tampoco tiene como objetivo la inversión del orden llamado tradicional. Poco sentido tendría el retraso si no se llenara de un contenido y los medios pastorales no acompañaran a la norma. En nuestra opinión, el sentido y el contenido del retraso de la confirmación no es otro que el de recuperar el catecumenado, y con él el instrumento pastoral más adecuado para llevar a la práctica la opción propuesta. Nuestro objetivo, en este apartado, es mostrar cómo se impone una pastoral catecumenal, si queremos conducir la iniciación cristiana a su plenitud, y posibilitar una verdadera respuesta de fe[1].

1. *Qué es el catecumenado*

El catecumenado es uno de los elementos de iniciación más antiguos, originales e importantes de la Iglesia[2], cuya renovación

1. Esta misma visión la hemos expuesto ya en diversos estudios antecedentes: D. Borobio, *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, 265ss; Id., *Proyecto de iniciación cristiana*, 208ss; Id., *Catecumenado*, en C. Floristán-J. J. Tamayo, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid 1993, 131-150; Id., *Catecumenado*, en *Nuevo diccionario de liturgia*, 298-319; Id., *Bautismo de niños y confirmación. Problemas teológico-pastorales*, Madrid 1987.

2. No es nuestra intención estudiar ahora todos los aspectos del catecumenado, lo que ya hemos realizado en los estudios anteriormente citados. Para una bibliografía fundamental al respecto: C. Floristán, *EL catecumenado*, Madrid, 1972; Id., *Para comprender el catecumenado*, Estella 1991; E. Alvarez, *Bautizar en la fe y en el Espíritu santo*, Madrid, 1976, 129-231; Varios, *Katekumenat heute*, Freiburg 1976; A. Cañizares, *Sugerencias para un proceso catecumenal y pedagogía actual*, en *El sacramento del Espíritu*, Madrid 1976, 249-269; J. Vernette-H. Bourgeois, *Seront-ils chrétiens?*, Lyon, 1975; R. Lázaro, *El catecumenado en el origen y desarrollo de la comunidad cristiana*, en *Parroquia urbana*

actual condensa de forma muy sintomática el modelo eclesiológico al que hoy se aspira, y la calidad de cristiano que en nuestros tiempos se espera.

Se entiende por «catecumenado» (de «katejein» = instruir de palabra), en su sentido más clásico, la instrucción iniciática de carácter catequético-litúrgico-moral, creada por la Iglesia de los primeros siglos con el fin de preparar y conducir a los convertidos adultos, a través de un proceso espaciado y dividido por etapas, al encuentro pleno con el misterio de Cristo y con la vida de la comunidad eclesial, expresado en su momento culminante por los ritos bautismales de iniciación: bautismo, ritos posbautismales, eucaristía que, normalmente presididos por el obispo, se celebran en la vigilia pascual.

El catecumenado, (cuyo objetivo fundamental fue siempre hacer posible que quien quiere ser cristiano y miembro de la Iglesia lo sea de verdad), no es un «a se» independiente, sino un «para» relacionado y finalizado por los ritos bautismales de iniciación. Aunque bajo el nombre de «catecumenado» se acostumbra a referirse a todos los actos y momentos preparatorios al bautismo, en realidad sólo a una etapa (la más importante) de este proceso le corresponde tal nombre. El catecumenado es, por tanto, la etapa más importante del proceso preparatorio de iniciación y, como tal, un elemento integrante y decisivo para que tal iniciación llegue a su plenitud.

En los primeros tiempos de la Iglesia el catecumenado precedía al bautismo, normalmente celebrado con adultos. En cambio en los últimos tiempos se ha venido a extender, junto a un catecumenado que precede al bautismo de adultos convertidos (RICA), otros que siguen al bautismo de niños, a veces también al bautismo y primera comunión, e incluso confirmación, y que se realizan a una u otra edad con cristianos todavía no plenamente convertidos e iniciados.

presente y futuro, Madrid 1975; J. Baumgartner, *Das Katechumenat heute*: HD 29 (1975) 7–19; S. Movilla, *Del catecumenado a la comunidad*, Madrid 1982; M. Dujarier, *Iniciación cristiana de adultos*, Bilbao 1986; Conferencia europea de catecumenado, *Los comienzos de la fe. Pastoral catecumenal en Europa hoy*, Madrid 1990; H. Bourgeois, *Théologie catéchuménale*, Paris 1991; Varios, *Made, Not Born. New Perspectives on Christian Initiation and Catechumenate*, Notre Dame 1976; F. Brovelli, *L'iniziazione cristiana degli adulti. Per una lettura pastorale del nuovo «rito»*, Roma 1979; Varios, *Champs libres pour l'Evangile. L'accompagnement catéchuménal*, Bruxelles 1992; F. P. Tebartz-van Elst, *Der Erwachsenen-Katechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland*, Altenberge 1993.

Sin embargo, esta extensión actual del «catecumenado» no está sucediendo sin notables ambigüedades. Unas veces porque ha venido a ser considerado como una pieza necesaria de la pastoral renovada, y se ofrece sin las debidas condiciones y seriedad; otras veces porque se tiende a repetir el «catecumenado» en la misma comunidad a diversas edades y en distintas situaciones; otras porque se habla de «catecumenado» cuando se trata de una simple preparación catequética intensiva, o de reuniones periódicas y permanentes, o de grupos de educación en la fe, que no cumple las mínimas condiciones catecumenales y queda reducida a simple discurso teórico... Existe una «inflación» verbal e injustificada de «catecumenado» a la que, con excesiva frecuencia, no acompaña ni la comprensión, ni la dinámica, ni el contenido, ni la estructura, ni las condiciones de un verdadero catecumenado.

Pero es preciso tener en cuenta que, cuando todo es «catecumenado», nada es ya verdadero catecumenado. El «pancatecumenalismo» es tan erróneo y pernicioso como la negación de la existencia y necesidad de catecumenado. Una comunidad no necesita de muchos «pseudo-catecumenados», sino de uno, pero bien comprendido y realizado. Y esto supone poner en juego, de modo equilibrado y armónico, su pluralidad de referencias y dimensiones, su campo inter-relacional, su estructura y su dinamismo. Sólo entonces el catecumenado puede realizarse en verdad como un tiempo de noviciado, una institución pedagógica, un proceso de iniciación, crecimiento y aprendizaje, por el que la persona total, en su cuerpo y en su espíritu, en su razón y en su corazón, en su pensar, querer y actuar, se transforma, orientando su vida de forma radicalmente nueva hacia el Dios de Jesucristo y hacia la comunidad de la Iglesia, desde una experiencia de ese Dios y esa comunidad, que suponen la conversión, la fe y el compromiso definitivos.

2. *Diversos tipos de catecumenado*

Para clarificar el sentido de «catecumenado», creemos necesario hacer algunas distinciones, teniendo en cuenta la verdad catecumenal histórica a partir de la misma experiencia catecumenal de la Iglesia actual y en vistas a salvaguardar la identidad propia del catecumenado.

1. *Catecumenado en sentido estricto.* Es aquel anteriormente descrito, realizado por personas jóvenes o adultas, capaces de dar una respuesta personal de fe y de optar por un proyecto de vida

cristiana que realiza todas las características que lo integran, y precede al bautismo y a los demás ritos de iniciación cristiana.

Para que este catecumenado pueda realizarse, es preciso instaurar un proceso por etapas, ofrecer medios personales (catequistas) y materiales (espacios) adecuados, comprometer a la comunidad entera, poner en acción la Palabra que convierte y alimenta la fe, suscitar la experiencia del Espíritu y desplegar las riquezas del símbolo, de manera que a través de todo ello pueda acontecer el nacimiento de un nuevo cristiano.

2. *Catecumenado en sentido propio.* Es aquel catecumenado que, aún no sucediendo antes del bautismo, tiene lugar durante el tiempo y espacio iniciáticos, ofrece la posibilidad de realizar las verdaderas características del catecumenado y culmina con uno de los sacramentos de iniciación, todavía no celebrado, y con la plena integración en la vida de la comunidad cristiana, con todos sus derechos y deberes.

Como es evidente, esto exige pensar en un momento posbautismal que, perteneciendo todavía al período iniciatorio, ofrezca las condiciones subjetivas y eclesiales más adecuadas su realización, cumpliendo con su objetivo central de llevar a plenitud la iniciación cristiana, y culminando con un «sello» sacramental correspondiente. Y este momento, a nuestro entender, no puede ser otro que el que precede a la confirmación, situada a la edad de la adolescencia (entre 16-18 años). Y ello por dos razones fundamentales:

a) Porque se trata de un catecumenado para la iniciación y dentro del proceso-marco de iniciación, ya que el bautizado está descubriendo su fe, madurando su conversión y opción de vida cristiana.

b) Porque se trata de un catecumenado, relacionado sí con el bautismo y la eucaristía, pero que se hace con motivo de un sacramento de iniciación todavía no celebrado: la confirmación, y tiene como meta la participación plena en la eucaristía y la vida de la comunidad adulta.

3. *Catecumenado en sentido análogo o «neocatecumenados».* Se califica como tales a aquellos catecumenados que se realizan con adultos o jóvenes ya bautizados, confirmados y eucaristizados, en vistas a suscitar una experiencia de iniciación o reiniciación, que haga de ellos verdaderos bautizados evangelizados y creyentes, dispuestos a compartir su experiencia de comunidad y a comprometerse en las tareas de la Iglesia. C. Floristán distingue cuatro modelos de catecumenado de adultos en España: el «modelo popular», realizado por las comunidades cristianas populares, centrado en una eclesiología de comunión, con fuerte acento en la opción por los pobres y marginados, y que aplica muy a su modo la dinámica y estructura catecumenal; el «modelo neocatecumenal», que acentúa la conversión personal y la evangelización, la celebración y la pertenencia comunitaria, y sigue más estrictamente la estructura catecumenal; el «modelo carismático», que tiene como centro la renovación de la fe y del bautismo, junto con un desarrollo de los dones y carismas del Espíritu y que aún manteniendo una cierta dinámica catecumenal, no sigue en sentido estricto su estructura; el «modelo diocesano», que busca la renovación de la comunidad parroquial por un proceso evangelizador y catequético que conduzca a una participación responsable en la misión, y aunque tiene en cuenta la estructura catecumenal, su realización es muy diversa según los casos[3].

Aún reconociendo las notables diferencias que existen entre los diversos «modelos catecumenales» que se proponen («comunidades neocatecumenales», catecumenados de adultos...), cabe resaltar algunos elementos comunes diferenciantes del catecumenado «estricto» y «propio»[4].

—Aquí se trata de un catecumenado para la re-iniciación, pero fuera del tiempo iniciático que marca la celebración de los sacramentos. No sucede ni antes del bautismo, ni en el entretiempo que va del bautismo a la confirmación, ni el postiempo que discurre entre la confirmación y la primera eucaristía. Es un catecumenado que tiende a «reparar» aquello que en otro momento debió haberse hecho y no se hizo.

—Este catecumenado está referido a los sacramentos de iniciación, pero no culmina en la celebración sacramental irrepetible de ninguno de ellos, en cuanto encuadran el proceso iniciatorio original. Es cierto que el bautismo, la confirmación y la eucaristía pue-

3. C. Floristán, *Para comprender el catecumenado*, 94-107. La clasificación es iluminativa, pero no puede considerarse plena. La variedad de realizaciones impide prácticamente aglutinar los diversos tipos de catecumenado que se siguen a nivel de grupos, de movimientos, de comunidades o de diócesis.

4. Cf. G. Zevini, *Experiencias de iniciación cristiana de adultos en las comunidades neocatecumenales*: Conc 142 (1979) 248ss; Id., *Le comunità neocatecumenali. Una pastorale di evangelizzazione permanente*, en A. Amato (ed.), *Temi teologico- pastorali*, Roma 1977, 103-105... Sobre otros catecumenados de adultos: J. López, *Catequesis de adultos, catecumenado, comunidad*, en Varios, *Iniciación al catecumenado de adultos* (ad instar manuscripti), Madrid 1979; Conferencia europea de catecumenado, *Los comienzos de la fe*.

den renovarse y se renuevan de hecho. Pero ya no tendrán el carácter de lo «por primera vez recibido y celebrado».

—Los objetivos son idénticos a los que persigue el catecumenado, pero la realización, los medios y el ritmo son diversos: más que iniciar, se pretende personalizar la fe; la duración no está siempre fijada; con frecuencia, en vez de una comunidad de referencia a la que se inicia, se da una comunidad acompañante y «constituyente»; hay un desequilibrio notable entre la dimensión doctrinal, litúrgica y moral en la mayoría de los casos.

—Se trata, pues, de un «catecumenado» en sentido análogo y amplio. En estos casos, lo que debería preceder (catecumenado), o al menos acompañar, se pospone; lo que debería ser meta (sacramentos), se considera medio. Existe un desfase cronológico entre realidad significada (iniciación por sacramentos) y medio para la iniciación (catecumenado), entre tiempo iniciático objetivo (el marcado por sacramentos) y momento iniciático subjetivo (el del catecumenado)... No obstante, los neocatecumenados o catecumenados de adultos siempre serán necesarios para autentificar la iniciación sacramental y para renovar la fe personal y la comunidad cristiana.

4. *Procesos catecumenales.* El adjetivo «catecumenal» ha venido a ser en los últimos tiempos un símbolo de búsqueda de la renovación y la autenticidad cristiana. Quizás por ello se habla, en diversas ocasiones y refiriéndose a distintas realidades, del «proceso», «acción», «tarea», «preparación» catecumenal. Las mismas comunidades o grupos reciben con frecuencia el calificativo de «catecumenales». Sin detenernos a valorar el uso o abuso del término en cada caso, sí cabe señalar las razones e intenciones que motivan su empleo:

—«Catecumenal» indica a menudo una situación de fe de los sujetos: la situación de los bautizados no evangelizados o convertidos, pero que recurren a los «servicios» de la Iglesia y se declaran en estado de búsqueda.

—Igualmente indica un estado de fe que necesita ir más allá de una determinada religiosidad popular, para vivirla en su autenticidad y verdad evangélicas.

—Con frecuencia significa también la pastoral o acción catequética que prepara a la celebración de los sacramentos, en vistas a renovar las actitudes de participación y compromiso desde la fe.

—Otras veces se pretende con su uso insistir en el deseo de suscitar, incrementar o reconocer los lazos grupales y comunitarios a través de la reunión y la acogida, el diálogo y acompañamiento, la comunicación de experiencias y oración.

—Finalmente, otro aspecto que se quiere resaltar es la duración, el tiempo prolongado, la permanencia y continuidad, aunque el tiempo y espacio dedicados a esta acción sean muy variables, según los casos.

En resumen, los principales aspectos que se quiere resaltar con la palabra «catecumenal» son: la evangelización, la renovación de la fe, el sentido comunitario, la autentificación sacramental, la duración y la permanencia. Y, como puede apreciarse, su coincidencia con el catecumenado o neocatecumenado está en que persigue objetivos similares, adoptando un cierto estilo catecumenal, perceptible sobre todo en su dinámica y duración. Su diferencia radica en que no procede por etapas ni marca el proceso con la misma riqueza de ritos y celebraciones, ni tiene por meta la celebración de un sacramento de iniciación (al menos en el caso de adultos), ni mantiene una estrecha conexión con la comunidad de referencia, ni se propone ser un verdadero catecumenado. La variedad de casos y situaciones impide una fácil generalización.

3. *Necesidad del catecumenado en la Iglesia actual*

Ya hemos visto ampliamente la historia del catecumenado y la renovación de la institución catecumenal en el Vaticano II y en el *Ritual de la iniciación cristiana de adultos.* Esta renovación oficial no ha ido acompañada, sin embargo, por una renovación real ni generalizada, a no ser en algunas comunidades o grupos minoritarios, o quizás situaciones especiales. Aunque se percibe una tendencia a retrasar el bautismo, puede decirse que el catecumenado prebautismal es más bien raro y reducido. En la mayoría de los países de arraigada tradición cristiana permanece como costumbre generalizada el bautismo de niños. Este hecho, lejos de ser hoy un tranquilizante de seguridad cristiana, es un interrogante de autenticidad creyente.

Los fenómenos son evidentes: siguen pesando los mecanismos y comportamientos de una Iglesia de cristiandad; la desproporción entre el número de bautizados y el número de convertidos es enorme; se siente la necesidad y urgencia de una evangelización «ad intra» y «ad extra» que renueve y consolide la fe y conversión, que autentifique la comunidad y el compromiso cristiano; el reto de la secularización, la incredulidad ambiental y el materialismo ab-

sorbente conmueven los mismos fundamentos religiosos y exigen un redescubrimiento de la identidad cristiana; para muchos la única forma de salvar la fe es la renovación de la comunidad por la Palabra, los ministerios y el compromiso liberador. Estos y otros fenómenos que exigen el catecumenado han sido planteados y analizados en diversos foros europeos, como son las «Jornadas europeas sobre el catecumenado» que se celebran periódicamente y que insisten en algunos principios fundamentales, como son: 1. hay que crear y animar catecumenados sin dificultad; 2. no se trata sólo de incorporar a los catecúmenos a la Iglesia, sino también de hacer que la Iglesia se renueve desde el catecumenado; 3. para que pueda realizarse un catecumenado es necesario que exista una comunidad que acompañe y apadrine a los catecúmenos; 4. todos los cristianos estamos en la dinámica del catecumenado y somos en algún modo «neocatecúmenos» a lo largo de nuestra vida[5].

Pues bien, como respuesta y medio más apropiado ante esta situación y necesidad, algunos documentos eclesiales y muchos pastores y responsables piensan en el «catecumenado»[6]. Desde el Vaticano II se está imponiendo en la Iglesia una perspectiva evangelizadora y catecumenal. El catecumenado ha llegado a ser, en muchas comunidades, un momento y un medio pastoral prioritario para la evangelización de los ya bautizados. «El catecumenado se concibe hoy como una institución apta para el proceso de reiniciación cristiana de los bautizados no suficientemente evangelizados y como medio de creación de comunidad cristiana, que debe ser el modelo de referencia de toda catequesis»[7].

4. *Un catecumenado para la iniciación con motivo de la confirmación*

Si es necesario recuperar y renovar la institución catecumenal por las razones aducidas, y si el verdadero momento del catecumenado es la iniciación o el espacio-tiempo que nos marca la estructura de los tres sacramentos de iniciación, ¿qué momento de la iniciación actual es el que mejor hace posible el catecumenado? Es preciso reconocer, en primer lugar, la variedad de situaciones iniciatorias y las diversas posibilidades catecumenales, teniendo en cuenta lo que dice el mismo Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos. Es evidente que en el caso de adultos se aplica el Ritual previsto[8]. También es posible esta aplicación en los otros casos que prevé el RICA: 1. cuando se trata de niños no bautizados que solicitan la iniciación cristiana, para lo que existe el «Ritual en edad de escolaridad» o «Ritual para niños y adolescentes»[9]; 2. Cuando se trata de adultos bautizados en la primera infancia y que no han recibido ni la confirmación ni la eucaristía, ni ninguna instrucción catequética[10]; 3. cuando se trata de niños bautizados al poco tiempo de nacer, que han recibido ya la primera comunión pero no la confirmación y desean completar su proceso de iniciación cristiana[11].

Pues bien, de estas posibilidades creemos que, teniendo en cuenta la situación real en la Iglesia actual, aquella que parece más coherente y teológicamente válida es la que sitúa la recuperación institucional del catecumenado en el momento que precede a la confirmación, situada hacia la edad de los 18 años y dentro de una estructura de iniciación cristiana renovada. La misma opción por el retraso de la confirmación sólo puede justificarse plenamente, tanto en su razón teológica como en su razón antropológica y pastoral, cuando supone e implica un auténtico catecumenado, adaptado ciertamente a la situación de los sujetos, como posibilidad verdadera de realización de la iniciación cristiana y de cumplimiento efectivo de lo que la misma confirmación significa. Un retraso de la confirmación no acompañado de catecumenado y por la sola razón de una mejor posibilidad de catequesis o formación religiosa más intensa a los jóvenes, consideramos que no está plenamente justificada[12].

5. Cf. C. Floristán, *Para comprender el catecumenado*, 93.
6. Cf. Secretariado nacional de catequesis, *Directorium catechisticum generale*, Madrid 1973, n. 6, 20; Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, 44-52; Juan Pablo II, *Catechesi tradendae*, n. 44; Conferencia episcopal española, *XVIII Asamblea general. Líneas de acción*, n. 12; Conferencia episcopal española, *Impulsar una nueva evangelización*: Eccl 2502 (1990) 24-42; *III Conferencia general del episcopado latinoamericano* (Puebla), Madrid 1979, 617-657, 977-1011...
7. Comisión episcopal de enseñanza y catequesis de España: AcCat (1979) 16.

8. Cf. nuestro comentario anterior al RICA.
9. RICA, cap. V. Por ejemplo: *Rituel du baptême des enfants en âge de scolarité*, Chalet-Tardy 1977.
10. RICA, cap. IV.
11. Es la posibilidad a la que alude el *Ritual de la confirmación*, n. 11.
12. Es en el campo italiano donde más se ha insistido en este proceso catecumenal con motivo de la confirmación. Cf. E. Lodi, *Il catecumenato della cresima. Esperienze pastorali di una diocesi*: RPasLit 10 (1972) 55-67; Id., *Dalla catechesi alla mistagogia della cresima. Indicazioni per un metodo e struttura catecumenale*, en *La confermazione e l'iniziazione cristiana*, 30-38; R. Zagnoli,

Este catecumenado de que hablamos supone estos importantes aspectos: una evangelización precedente a lo largo del proceso que arranca del bautismo; una realización adaptada de sus diversas etapas (precatecumenado – catecumenado – iluminación – mistagogia); un considerar a la confirmación como sacramento «bautismal» referente, pero no como culminación del proceso iniciático; una orientación de todo el proceso hacia el punto culminante de la iniciación, que es la eucaristía de y con la comunidad adulta. Bien entendido y realizado, creemos que este momento es la mejor posibilidad de recuperación del catecumenado en la Iglesia actual.

5. *Objetivos del catecumenado*

En principio, los objetivos del catecumenado no pueden ser otros que los de la iniciación cristiana global, que recordamos brevemente: 1. adhesión y vinculación afectiva y efectiva a Cristo (= fe); 2. cambio de vida y perdón de los pecados (= conversión); 3. introducción al misterio y experiencia de la salvación de Dios, por Cristo, en el Espíritu (= don de gracia); 4. acogida y aceptación de la convivencia y pertenencia a la comunidad (= comunión); 5. participación en las tareas de edificación de la Iglesia (= compromiso).

Estos objetivos comunes a todo catecumenado, que se realizan por la evangelización, la catequesis, el cambio de vida, la experiencia del misterio, la relación con la comunidad la oración y celebración... se especifican en el catecumenado preconfirmatorio a partir de la situación vital de los adolescentes-jóvenes y del mismo sentido de la confirmación.

Por tratarse generalmente de jóvenes bautizados y eucaristizados se supone un cierto grado de catequización y conocimiento de la fe, que en ese momento está sometida a un proceso de revisión, de personalización, de independización, de identificación y de maduración..., en contraste con nuevos modelos, valores y alternativas que el mundo les ofrece y que provocan en ellos una opción más consciente, libre y responsable.

Y por tratarse de «confirmación» será necesario tener muy en cuenta los contenidos fundamentales que la Iglesia le atribuye:

La comunità cristiana e il catecumenato alla cresima. Un punto di partenza e un punto di arrivo, en *La comunità cristiana e l'iniziazione alla cresima. Urgenze e proposte di metodo e contenuto per un itinerario catecumenale*, Roma 1974. Cf. A. Cecchinato, *Celebrare la confermazione*, 181-217.

«Por el sacramento de la confirmación, los bautizados se vinculan más estrechamente a la Iglesia, se enriquecen con una fuerza especial del Espíritu santo y con ello quedan obligados más estrechamente a difundir la fe, como verdaderos testigos de Cristo, por la palabra juntamente con las obras»[13].

Según esto, podemos concretar los objetivos del catecumenado de iniciación con motivo de la confirmación de la siguiente manera:

a) *Maduración de la conversión y de la fe*

Por medio del catecumenado, aquel que un día fue llevado al bautismo sin «su fe», debe llegar a asumir su bautismo en la fe. El catecumenado no es la garantía absoluta de la madurez de la fe, pero sí es la mejor posibilidad para llegar a aquella madurez de fe que permite la plena realización de la iniciación cristiana. Y lo es porque el catecumenado instaura un proceso histórico, propone una pedagogía de crecimiento y aprendizaje, ofrece unos contenidos para la ilustración y profundización en la fe por la catequesis y el diálogo, promueve la expresión de la fe y la experiencia de Dios por la celebración y la oración, permite un encuentro con los hermanos en comunidad, exige un cambio de actitudes y de vida. En una palabra, el catecumenado tiende a desarrollar la fe en todas sus dimensiones, abarcando a la persona total, en su razón y voluntad, su libertad y su sentimiento, su expresión simbólica y su acción vital. De este modo, el joven encuentra en el catecumenado la personalización y autonomía que busca, que le hacen descubrir su identidad cristiana.

También la conversión, como la «otra cara» de la fe, puede encontrar en el catecumenado su radicalidad y profundidad. Se entiende que el catecúmeno se ha convertido ya inicialmente. Pero es preciso que esa conversión se profundice y madure, pasando de ser «conversión inicial» a ser «conversión primera radical». Y esto sucederá cuando el catecúmeno llegue a descubrir el «tesoro», y esté dispuesto a vender todo para comprarlo (cf. Mt 13, 44-46); cuando se haya adherido a Cristo con todo su corazón y todo su ser; cuando haya cambiado radicalmente su vida, aceptando la transformación de la gracia; cuando haya optado fundamentalmente por los valores del evangelio... El catecumenado posibilita la conversión, la discierne y la consolida.

13. LG 11; cf. *Ritual*, n. 1-2...

La conversión y la fe se apoyan y complementan como objetivo central del catecumenado. En un catecumenado verdadero no puede haber fe sin conversión ni conversión sin fe. Una fe sin conversión se convierte fácilmente en ideología. Una conversión sin fe cae fácilmente en praxeología. La conversión da a la fe entrega, realismo, acción comprometida, cambio de vida. La fe da a la conversión sentido, horizonte, contenido, estímulo. Es cierto que este objetivo siempre es una tarea y nunca podrá decirse que creemos y nos hemos convertido plenamente. Sin embargo, debe ser siempre una de las metas a conseguir en el catecumenado.

b) *Experiencia del Espíritu e inmersión en el misterio*

Un segundo objetivo fundamental del catecumenado preconfirmatorio es progresar en la introducción al misterio salvífico por la experiencia del Espíritu. Se supone que quienes ya han sido bautizados y eucaristizados, también han sido ya introducidos a la participación en el misterio, al menos desde un punto de vista objetivo sacramental. Pero una cosa es ser introducidos y otra introducirse; una cosa es ser sumergidos y otra sumergirse. Es preciso que a la acción eclesial sacramental se una la respuesta personal y la experiencia vital por las que el mismo iniciado cree y acepta gozosamente este misterio como algo que le transforma y da sentido a su vida.

Sentirse sumergido en el misterio de la salvación es con-sentir con esa salvación, dejarse poseer por ella como mi última verdad, revestirse de Cristo en la convicción de que «ya no soy yo, sino Cristo que vive en mí», contemplar su misteriosa grandeza con los ojos del corazón... No se trata tanto de una introducción intelectual como de una inmersión vivencial, por la que más que pretender desentrañar el misterio con las categorías de la razón, se intenta vivirlo con la entrega del corazón, con la experiencia del gozo, con la admiración y el entusiasmo, con la contemplación, la oración y la acción.

La mediación graciosa por la que llegamos a esta inmersión en el misterio es la acción del Espíritu santo. Es el Espíritu el que actúa en nosotros, dando testimonio de Cristo, moviéndonos a confesar que Jesús es el Señor, haciéndonos descubrir nuestra realidad de hijos de Dios... El Espíritu es para el bautizado creyente la inmediatez del misterio, el «lugar» propio de la experiencia de Dios. Y puesto que se trata de un catecumenado con motivo de la

confirmación, nada más propio que insistir y hacer posible el que esa experiencia en el Espíritu tenga lugar.

Para ello conviene tener en cuenta algunos rasgos de la «experiencia en el Espíritu», como son: 1. que se manifiesta como intuición y conocimiento sensible e inmediato, más que como resultado de una argumentación racional; 2. que sucede en la confluencia experiencial de la misteriosa grandeza de Dios y de la inevitable pequeñez del hombre; 3. pero que provoca en el hombre la apertura al absolutamente otro, misteriosamente presente y actuante en mí; 4. lleva consigo la admiración y fascinación del otro, que atrae irresistiblemente; 5. es gozosa y transformante, en cuanto nos descubre un sentido de vida que merece la pena por encima de todo; 6. se manifiesta en la entrega total a este nuevo sentido de vida...

No existen medios humanos a los que podamos atribuir el efecto automático de esta experiencia. Pero sí mediaciones que posibilitan el que el catecúmeno pueda vivirla, como la oración, la celebración, la expresión simbólica, el ejercicio y manifestación espontánea del propio carisma, la contemplación y la meditación, la admiración de la grandeza de Dios en la creación, el servicio al hermano necesitado sobre todo al más pobre, la escucha de la llamada de Dios en la voz del hermano y la acogida de su presencia en el rostro del necesitado...

Para que esto pueda realizarse, el catecumenado debe crear espacios de oración; debe hacer posible que el silencio se oiga y que el corazón hable; debe introducir en el sentido de los signos para que su lenguaje sea elocuente; debe dejar que resuene y celebre la Palabra para que produzca su fruto; debe enseñar a admirar y contemplar y meditar el misterio para que su grandeza nos estremezca; debe escuchar al Espíritu que habla por los dones y carismas de los demás; debe aprender a mirar al hermano en su dignidad humana y en su revelación divina...

c) *Vinculación más estrecha a la Iglesia y experiencia de comunidad*

En el bautismo fuimos incorporados a la Iglesia; por la eucaristía hemos sido aceptados públicamente a la fraternidad de la Iglesia; con la confirmación aceptamos personalmente esta incorporación y fraternidad, comprometiéndonos a ser creadores activos de comunión por la palabra y el ejemplo. La Iglesia en la cual fuimos introducidos y acogidos un día, tiene que llegar a ser la Iglesia a

la que queremos vincularnos y pertenecer, para que de verdad sea «nuestra Iglesia». Ahora bien, la posibilidad mejor para que esto llegue a ser así es el catecumenado que, por otra parte, tiene como uno de sus objetivos principales el iniciar al sentido de Iglesia, despertando e incrementando el sentido de pertenencia a la misma a través de la experiencia de la comunidad, que conducirá a una unión más perfecta con la misma y a una participación más estrecha en su vida y sus tareas.

La realización de este objetivo presenta sus facilidades y sus dificultades. «Facilidades», porque existe una cierta correspondencia entre aquello a lo que el joven aspira y aquello que el catecumenado quiere ofrecerle. El adolescente o joven aspira a relacionarse, tiene necesidad de amistad y acogida, de amar y ser amado, de valorar y ser valorado, de realizarse como «tú» en un «nosotros»... El catecumenado ofrece justamente esta posibilidad de acogida respetuosa, de diálogo sincero, de orientación verdadera, de acompañamiento permanente, de relación amistosa, de solidaridad y ayuda, de fraternidad cristiana. No se trata de un simple grupo humano o de amistad, ni de una asociación política o cultural. Se trata de una fraternidad, donde sin renunciar a la riqueza de la relación humana, se cree, se ama y se espera en cristiano, celebrando y viviendo en signos y actos propios esa fe, ese amor y esa esperanza. Es preciso descubrir al catecúmeno la originalidad e identidad, la grandeza y también la limitación de la Iglesia y de la comunidad cristiana. Se trata de un «misterio» divino humano, de un ideal a conseguir, de una tarea a realizar. No entra a formar parte de una comunidad perfecta donde todo está hecho, sino de una comunidad imperfecta donde hay mucho que hacer.

En la aceptación de esta realidad eclesial comunitaria es donde debe suscitarse y madurar el sentimiento de pertenencia ala Iglesia, es decir, su actitud positiva de aceptación y compromiso con respecto a la comunidad cristiana a la que se quiere pertenecer. Aquí es donde surgen las «dificultades» del joven, dada su actitud crítica, cuando no de rechazo de la institución eclesial, la pobreza de «modelos» de identificación comunitaria que se le ofrecen, el mediocre ejemplo de muchos miembros de esta comunidad.

No obstante, es preciso poner todos los medios para acercar mutuamente catecúmeno y comunidad, para suscitar ese sentimiento afectivo y efectivo de pertenencia. Será así si se cumplen estas condiciones: 1. libre elección para integrarse en el grupo (conversión); 2. aceptación del sistema de valores propio del grupo (fe en el evangelio); 3. aceptación de las «reglas de juego» o normas y estilo de vida del grupo (disciplina-moral de la Iglesia); 4. aceptación de los signos o símbolos por los que el grupo expresa su identidad (sacramentos); 5. responsabilización de la marcha del grupo, participando en sus tareas (misión); 6. acogida y aceptación mutua en la fraternidad cristiana (solidaridad-caridad); 7. reconocerse representado en el grupo por su ideal y su vida (identificación con ideales). 8. Saberse representante del mismo grupo porque consuena con su ideal y su vida (responsabilización y fidelidad).

Como puede verse, se trata de un sentimiento o actitud según el cual la Iglesia no es ya una institución extraña a combatir, sino una comunidad propia a renovar; no es el grupo que me despreocupa y deja indiferente, sino la comunidad que me afecta y compromete, porque en su vida se juega mi propia vida.

d) *Aceptación responsable de la misión*

En nuestro bautismo la comunidad cristiana aceptó una responsabilidad y una misión por y respecto a nosotros. Por el catecumenado y la confirmación somos nosotros quienes debemos aceptar personalmente esta responsabilidad y misión ante y respecto a la comunidad. El adolescente o joven, por su misma psicología y situación vital, quiere ser dueño de su destino, busca su independencia y autonomía, desea aceptar sus propias responsabilidades ante la sociedad y el grupo, está dispuesto a comprometerse con generosidad, anhela poder mostrar su capacidad y su valor, su entrega y entusiasmo por aquellos ideales que le merecen la pena.

El catecumenado preconfirmatorio, por su parte, tiende a dar acogida a estos deseos y aspiraciones en la Iglesia, busca abrir un campo para que, quien ya ha llegado a ser un iniciado, asuma sus responsabilidades y pueda realizar, dentro de la comunidad y en el mundo, la misión que le corresponde. Existe también aquí una cierta coincidencia entre la aspiración subjetiva y el objetivo catecumenal, entre «demanda» y «oferta».

La iniciación cristiana, la confirmación, y por tanto el catecumenado preconfirmatorio, coinciden en este objetivo: hacer que los bautizados lleguen a ser verdaderos miembros activos y responsables dentro de la comunidad adulta por la aceptación personal y pública de su misión de ser testigos de Cristo ente el mundo y en la Iglesia, asumiendo las tareas por las que esa misma misión se realiza. Para ello es necesario que el catecumenado prepare e introduzca en la acción, despierte la responsabilidad, descubra la

importancia del testimonio, explique y mueva a la asimilación e identificación con las tareas de la Iglesia, presente el abanico de servicios y ministerios eclesiales...

El catecúmeno debe saber que este compromiso respecto a la Iglesia no es algo secundario sino principal, no es temporal sino permanente; no le afecta a él solo sino a la comunidad entera, no se cumple en solitario sino en colaboración con los demás. En ello se juega el mismo porvenir de la Iglesia. Y, en concreto, este compromiso se articula y condensa en las diversas dimensiones de la misión de la Iglesia: 1. dimensión profética (*martyria*): servicio testimonial a la palabra, por la evangelización, predicación, catequesis, enseñanza... 2. dimensión pastoral (*koinonia*): servicio a la comunión, por la dirección de comunidades, la animación de grupos, el desempeño de ministerios diversos... 3. dimensión sacerdotal (*leiturgia*): servicio cultual por la oración y celebración, sobre todo de los sacramentos, y en especial de la eucaristía; 4. dimensión real (*diakonia*): servicio de justicia y caridad, sobre todo con los más pobres y necesitados, en las diversas situaciones...

Todo catecúmeno debe estar dispuesto a asumir y participar activamente en estas tareas, aún entregándose a aquella que mejor pueda desempeñar según su propio carisma y vocación. Por su parte, la comunidad debe hacer posible la realización de tales carismas, creando espacios adecuados, ofreciendo los medios necesarios, acogiendo la creatividad y riqueza renovadora de los iniciados. Sólo entonces el compromiso que se pide podrá encontrar la respuesta que se espera.

6. *Características fundamentales del catecumenado*

Teniendo en cuenta la tradición de la Iglesia y la misma renovación del catecumenado por el Vaticano II y el RICA, proponemos a continuación las características fundamentales de todo catecumenado y, por tanto, también del catecumenado de confirmación, ya que de su cumplimiento depende la verdad y la eficacia del mismo.

a) *El catecumenado es un proceso dinámico señalado por etapas*

Se ha definido el catecumenado como «un tiempo de formación y noviciado convenientemente prolongado en la vida cristiana». Pero es algo más. Al afirmar que es un «proceso», nos estamos refiriendo a que se trata no de una simple catequesis más o menos

intensiva, sino de un tiempo prolongado que compromete a la totalidad de la persona. En el caso de los confirmandos, la duración podrá ser mayor o menor según las circunstancias. Pero no creemos que sea conveniente ni una duración menor a un año, ni mayor a tres años. Con todo, lo más importante no será el tiempo, sino el contenido y la forma como ese tiempo se llena.

Al hablar de proceso «dinámico» estamos indicando también que el proceso debe implicar un avance, una progresividad, un cambio y un dinamismo hacia una meta u objetivo. Nunca puede tratarse de un monótono volver sobre lo mismo, que dé la sensación de estancamiento, sino de un crecer permanente a través del tiempo. Para lograr este dinamismo es preciso crear un ritmo, lo cual se logra si se establecen sucesivas etapas, marcadas o diferenciadas debidamente, que serán momentos referenciales del proceso, puntos de llegada y de partida, hitos en el camino hacia la iniciación plena.

Esta estructura dinámica del catecumenado no sólo responde a la historicidad en que se despliega la vida del hombre; responde también a la necesidad de tiempo para la maduración de su opción, al respeto que merece su libertad, a la imposibilidad de abarcar el misterio en un momento pasajero, a la misma pedagogía de Dios en la historia de la salvación. Sólo de esta manera puede expresarse adecuadamente que la iniciación cristiana es un salir al encuentro mutuo de Dios y el hombre, en la mediación comunitaria que acompaña y hace posible ese encuentro. El mismo conocimiento y encuentro mutuo entre catecúmeno y comunidad reclama este tiempo.

b) *El catecumenado es un proceso marcado o significado por ritos*

Normalmente las etapas del catecumenado quedan marcadas y diferenciadas por los diversos ritos. Como dicen el Vaticano II y el RICA, el catecumenado supone «unos ritos sagrados que han de celebrarse en tiempos sucesivos»[14]. Así lo entendió también la Iglesia primitiva, y de ahí los ritos de entrada y presentación, de la sal y las entregas, de la imposición de manos y bendiciones, de los exorcismos y escrutinios, de la elección y preparación inmediata...

Es evidente, y así lo ha plasmado el RICA, que hoy no tenemos por qué repetir todos estos ritos de la misma manera, dada la sensibilidad religiosa del hombre actual. Pero muchos de ellos siguen

14. SC 64; AG 14; RICA 1-2.

Por tanto, la elección de contenidos tendrá que tener en cuenta los objetivos del mismo catecumenado y de la iniciación, centrados en aquellos fundamentos bíblicos que estructuran la conversión y la fe. Igualmente, tendrá en cuenta el sentido teológico del sacramento de la confirmación con sus núcleos temáticos: incorporación más plena a Cristo, Espíritu pentecostal, edificación de la Iglesia, referencia bautismal y eucarística, testimonio y compromiso. Por tanto, historia de la salvación, Cristo-Espíritu, Iglesia, sacramentos, vida cristiana y misión, deberán ser los «mínimos doctrinales» que vertebren o estructuren toda la catequesis en el proceso catecumenal. El desarrollo o amplitud mayor o menor que estos temas puedan tener, así como la metodología o pedagogía empleada, serán diversos, según las circunstancias.

Pero estos centros doctrinales deberán desarrollarse teniendo en cuenta la «situación» y las «conexiones» que les dan actualidad y aplicación real. Es preciso, por tanto, atender a los sujetos concretos (adolescentes-jóvenes), con sus inquietudes y problemas, con sus expectativas y centros de interés, con sus actitudes e ideales... Al mismo tiempo será preciso cuidar una pedagogía activa, dialogante, participativa, de creatividad y espontaneidad, más allá del estilo escolar magisterial. No se trata de impartir una «lección» o de asistir a una «clase» que pretende ilustrados en la fe, sino más bien de un encuentro de búsqueda y descubrimiento. Por eso, el catequista no debe aparecer como el «enseñante», sino más bien como el «guía» que transmite un ideal, comparte una experiencia y una fe, como servicio a una profundización y adhesión personal de los catecúmenos.

No obstante la importancia que tiene este aspecto «doctrinal», no puede llevarnos a absolutizar el contenido como si fuera el «todo» de la acción catecumenal. Deberá evitarse por todos los medios caer en un racionalismo de la fe, en un dogmatismo de contenidos, en un verbalismo absorbente. El catecumenado es también acción y testimonio, oración y celebración, contemplación y experiencia.

e) *El catecumenado es un proceso vivencial*

Dijimos que uno de los objetivos del catecumenado es suscitar en los catecúmenos la experiencia de Dios, la experiencia del Espíritu, conscientes de que no hay adhesión más plena y radical, más totalizante y transformadora, que aquella que procede de la vivencia inmediata y sensible de la misteriosa cercanía y amor de Dios a los hombres.

Ya señalamos al hablar de este objetivo algunos rasgos de dicha experiencia. Explicitamos ahora algunos de los medios concretos para suscitarla, admitiendo siempre lo misterioso e irreductible de tal experiencia, que siempre se sitúa en la frontera del misterio del encuentro con Dios, que es quien nos hace sentir con su gracia tal experiencia.

Para ello es importante que, ya desde la etapa precatecumenal, se acostumbre a dejar un espacio de reflexión personal o meditación en cada una de las sesiones o encuentros semanales con los catecúmenos. Este «espacio» deberá ser, durante el catecumenado, un espacio de y para la oración, hecha en sus diversas formas según circunstancias y siempre valorando la espontaneidad.

La presentación y contemplación de diversos signos y símbolos, unas veces establecidos (agua, luz, óleo, cruz, icono...) y otras espontáneos (aportados libremente por los catecúmenos para expresar diversos sentidos), es un medio propicio para suscitar el encuentro con lo invisible, la experiencia de la cercanía de Dios que nos habla y nos llama, que nos sana y nos perdona, que nos envía a una misión.

El testimonio de diversas personas creyentes, que desde su situación particular y su vocación (padres, presbíteros, religiosos contemplativos, políticos, intelectuales, jóvenes comprometidos, ancianos...), manifiestan su convicción religiosa, su esfuerzo por una autenticidad de vida, el sentido que les aporta su fe..., es también de una importancia excepcional en orden a vivir la experiencia del amor de Dios.

De forma especial, esta experiencia pueden y deben hacerla ellos mismos, en el encuentro y ayuda, en la admiración o conmoción, en la cercanía a las personas más pobres e indigentes (enfermos, ancianos, drogadictos, alcohólicos, los que padecen el SIDA, refugiados o emigrantes, pobres...). Cuando se enseña y se sabe mirar, desde el rostro y la mirada del otro, al Dios misericordioso que está presente y desde el otro nos mira e interpela, es difícil que no se suscite una experiencia de Dios misterioso en la misma miseria y grandeza del pobre e indigente junto a mí...

Por otro lado, se requiere también hacer conscientes a los catecúmenos de la acción permanente del Espíritu, que desde el «sagrario» de la conciencia y desde el escenario de la vida nos habla permanentemente, nos anima y da su fuerza, a la vez que nos va transformando con su gracia. En una palabra, enseñar y ayudar a descubrir la presencia permanente Dios, como ese amigo visible-invisible que nos acompaña y nos ama siempre, es elemento esencial del proceso catecumenal.

f) *El catecumenado es un proceso que compromete*

El catecumenado, hoy como ayer, exige un auténtico cambio de vida, una transformación moral en correspondencia con el evangelio y la vida de la comunidad evangélica. La conversión y cambio de vida era necesario para entrar y avanzar en el catecumenado, para ser «iluminados» y llegar a la plena iniciación. Para apoyar este cambio, la Iglesia primitiva empleaba los exorcismos y escrutinios, el discernimiento sobre la vida de los catecúmenos, la purificación de costumbres y actos de la vida pasada.

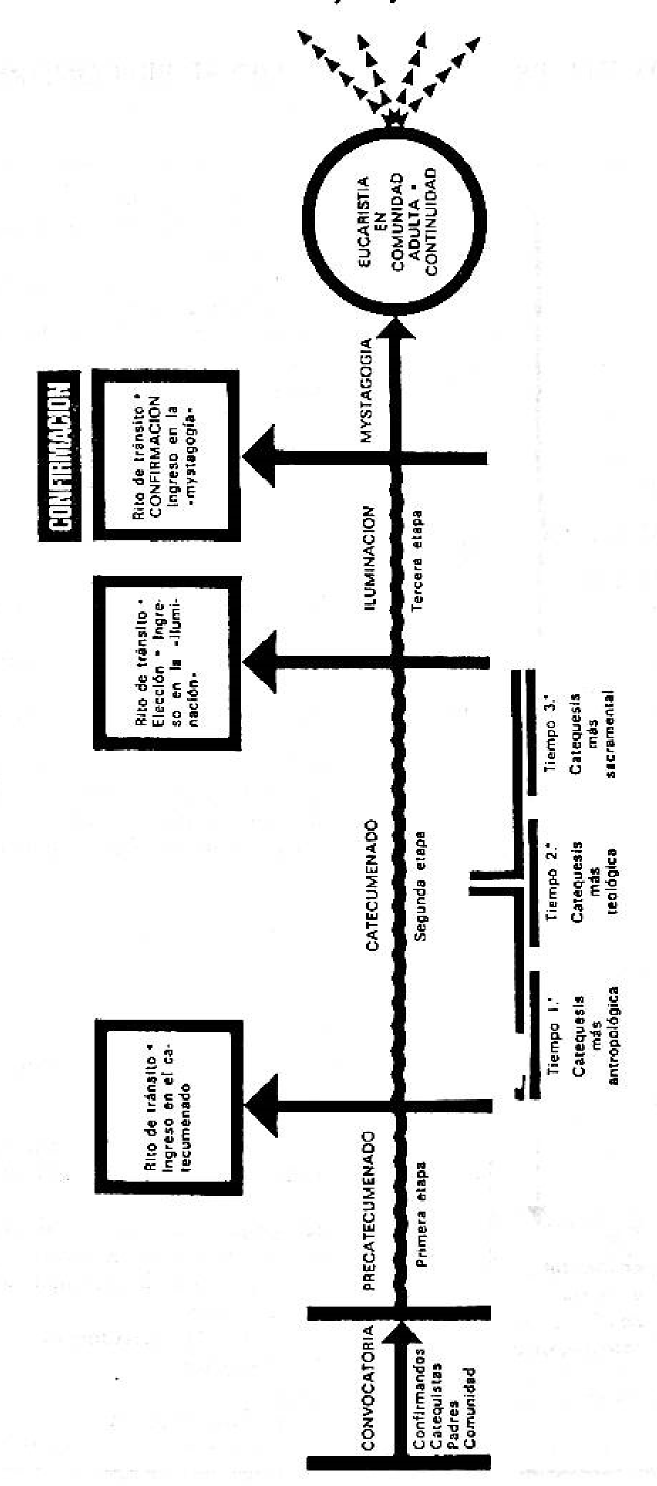
Pues bien, eso mismo debe ser el catecumenado hoy: un proceso que compromete la vida, que lleva a revisar las actitudes y actos en un esfuerzo de transformación según el evangelio y sus exigencias rectamente interpretadas por la Iglesia. No se trata de una insistencia en normas morales, desde una visión más bien rigorista de la Iglesia y negativa del ser cristiano. Se trata más bien de una insistencia en el ideal evangélico, sin olvidar sus exigencias en la vida personal, social, económica y política.

Por otro lado, el catecúmeno debe estar dispuesto a aceptar lo que hemos llamado «reglas de juego» de pertenencia a la comunidad cristiana, es decir, aquellos criterios y elementos sin los cuales no podría decirse que una persona es verdaderamente cristiana. Por ejemplo, si un catecúmeno acepta el catecumenado, pero cree que en nada afecta a una concepción de plena libertad sexual, o a una concepción simplemente mercantilista de la vida social, o a un comportamiento «cristiano» que prescinde sistemáticamente de la eucaristía dominical..., eso significa que no ha aceptado en verdad ni su ser cristiano, ni la identidad del cristiano en el mundo, ni la práctica de una vida evangélica.

7. *Estructura y dinámica del catecumenado de confirmación*

Todo lo anteriormente explicado se debe expresar y realizar en el marco del proceso catecumenal, con su estructura interna, su dinámica y su ritmo, sus etapas y ritos, de modo que los objetivos puedan cumplirse. Esta estructura fundamental nos viene dada por el Ritual de la iniciación cristiana de adultos. A partir de esta referencia deberemos hacer el esfuerzo de adaptación al caso del «catecumenado preconfirmatorio».

Lo que ofrecemos a continuación no es sino un intento o una sugerencia concreta en orden a orientar la aplicación práctica.



ELEMENTOS DEL PROCESO CATECUMENAL PRECONFIRMATORIO

Primera etapa

PRECATECUMENADO

EVANGELIZACION

Objetivos
- — Purificar motivaciones.
- — Liberar de condicionamientos, presiones.
- — Despertar la fe.
- — Explicar sentido de catecumenado.
- — Mutuo reconocimiento.
- — Suscitar actitudes de seriedad, sinceridad, búsqueda...
- — Trato personal con el responsable.
- — Primeros contactos con miembros de comunidad.

Medios
- — Encuentro(s) personales con responsables.
- — Encuentos comunitarios o en grupo.
- — Iniciación a la dinámica y participación.
- — Exposición de contenidos.
- — Diálogo en grupo reducido o amplio.

Ritos Acciones
- — Comunicación personal del deseo de iniciar proseso.
- — Entrevista personal con sacerdote responsable.
- — Revisión de actitudes en el grupo.
- — Expresión de compromisos ante el grupo.
- — Petición del catecumenado.
- — Constitución formal del grupo catecumenal.

Rito de tránsito o ingreso en el catecumenado

CELEBRACION DE LA PALABRA

- — Lecturas y homilía.
- — Presentación de candidatos ante la comunidad participante: padres, catequistas, miembros responsables...
- — Expresión del compromiso del grupo de entrar en el catecumenado, por uno de los candidatos.
- — Signo de acogida por parte de la comunidad: saludo, aplauso, unión de manos...
- — Oración especial sobre los catecúmenos.
- — Entrega de los Evangelios.
- — Oración universal.
- — Padre Nuestro y acción de gracias.

Segunda etapa

CATECUMENADO

CATEQUESIS

Objetivos
- — Maduración de la fe-conversión.
- — Profundización en el Mist. de Salvación.
- — Redescubrim. de los signos sacramentales.
- — Transformación de la vida en Cristo.
- — Maduración de pertenencia a la Iglesia.
- — Iniciación a la actividad misionera.

Medios
- — Catequesis en grupo.
- — Contenido fundamental.
- — Tiempos catecumenales:
  - 1.º Catequesis más antropológica: Espíritu en la vida.
  - 2.º Catequesis más teológica: Cristo e Iglesia, Espíritu.
  - 3.º Catequesis más sacramental: Bautismo, Eucaristía, Penitencia.
- — Práctica de vida cristiana.
- — Celebraciones adecuadas.
- — Colaboración evangelizadora.

Ritos
- — Celebraciones periódicas de la Palabra.
- — Celebraciones de Eucaristía-Penitencia.
- — Encuentros de oración-convivencias.
- — «Exorcismos menores»-bendiciones.
- — En cada encuentro catecumenal:
  - 1.º Revisión - convivencia - unción con «óleo de catecúmenos».
  - 2.º Revisión - convivencia, entrega del símbolo, celebración de la Palabra.
  - 3.º Elección de los padrinos, presentación y celebración de la Palabra.

Rito de tránsito o ingreso en la «iluminación»

CONVIVENCIA - RITO DE ELECCION

- — Presentación del acto y exhortación conjunta.
- — Tiempo de silencio para un autojuicio sobre disposiciones, preparación... que se escribe.
- — Comunicación y discernimiento en el grupo.
- — Entrega de nombres al responsable.
- — Celebración festiva.

CELEBRACION EN COMUNIDAD

- — Bien celebración de la Palabra o Eucaristía.
- — Presentación de los «elegidos».
- — Expresión de compromiso-testimonio por éstos.
- — Signo de acogida por parte de la comunidad.
- — Entrega de extracto del Ritual de Confirmación.
- — Lectura por parte de padrinos elegidos de la aceptación de su misión.

Tercera etapa

ILUMINACION

PREPARACION INMEDIATA

Objetivos

- Intensificación de la vida de fe y oración.
- Catequesis del Misterio Pascual: Pentecostés.
- Explicación de símbolos de la confirmación.
- Preparación directa de la celebración del sacramento.

Medios

- Catequesis más intensiva en grupo.
- Contenido confirmatorio.
- Mayor exigencia de oración.
- Intervención y testimonio de los ya confirmados.
- Encuentro con el obispo o su delegado.

Ritos

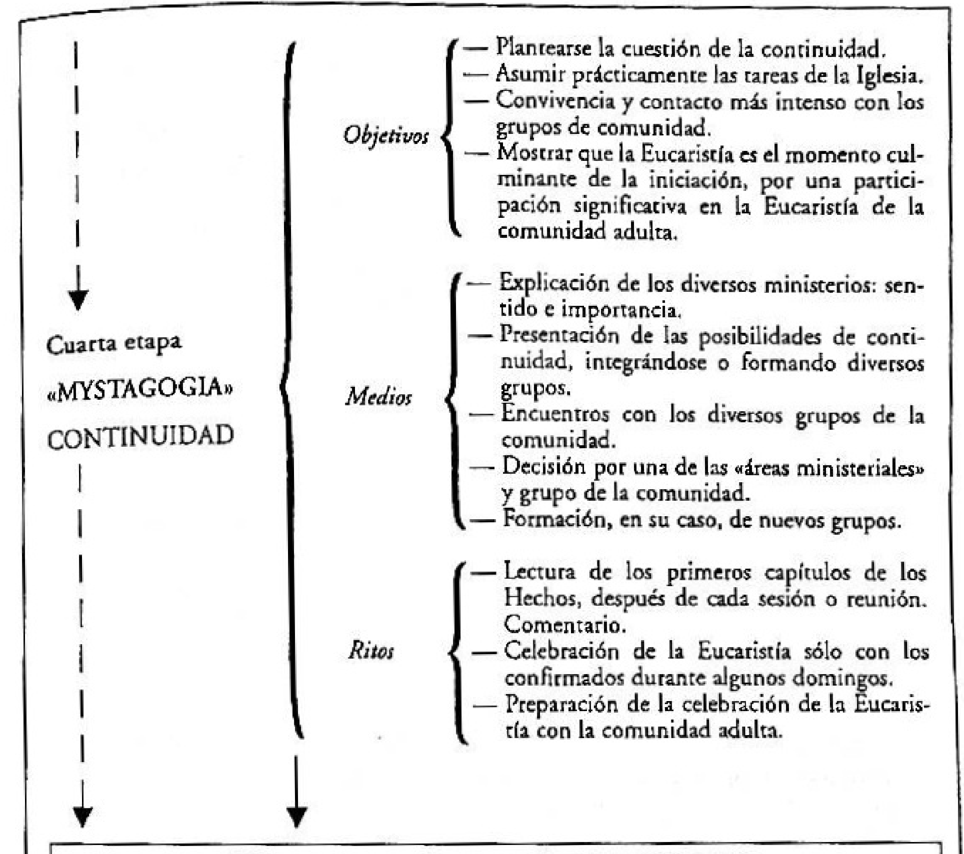
- Encuentros de oración.
- Celebración de alguna eucaristía en o con algún grupo significativo.
- Celebración «solemne» del sacramento de la penitencia.
- Redición del símbolo en la visita del obispo y oración especial.

Rito de tránsito o ingreso en la «mystagogía»

CONVIVENCIA O RETIRO

- Clima de oración y recogimiento.
- Objetivo: Preparar la celebración del sacramento de la confirmación.
- Distribución de ministerios y concreción de diversos elementos de la celebración.

CELEBRACION
DEL SACRAMENTO
DE LA CONFIRMACION



EUCARISTIA CON LA COMUNIDAD ADULTA

- Los confirmados desempeñan los diversos ministerios: lector, monitor, acólito, acogida, colecta, distribución de la comunión...
- En el momento de la homilía explican a la comunidad el sentido de su participación, sus nuevos compromisos, su disposición a colaborar en el crecimiento y la misión...
- Al final puede anunciar cada uno a la comunidad cuál es la tarea que quiere asumir más responsablemente, y el grupo en el que desea trabajar.
- Como signo de acogida y recuerdo, podrá entregarse a cada uno por parte del sacerdote que preside, la «cruz del apóstol».



La aplicación práctica del catecumenado preconfirmatorio, no en pocos casos, encuentra numerosas dificultades. Las características especiales que presenta son muchas: por la edad de los sujetos (hacia 16-18 años), su grado de iniciación, su situación vital existencial, el sacramento con el que termina el proceso, la necesaria inserción en la vida y tareas comunitarias... Será necesario tener en cuenta todo esto, sin olvidar la identidad del mismo catecumenado.

Explicamos a continuación aquellos puntos del proceso catecumenal expuesto que consideramos merecen una mayor aclaración, de modo que su interpretación sea correcta.

1. Primera etapa: «precatecumenado»

Objetivos

Es evidente que todos los objetivos señalados tienden a crear una actitud personal y de grupo que permita una realización adecuada de los objetivos catecumenales. Consideramos muy importante: partir de sus inquietudes personales y su situación, con actitud dialogante; identificar desde el principio, sin exageraciones idealistas, lo que es un proceso catecumenal, dando confianza y asegurando el acompañamiento y ayuda.

Encuentro personal

Llamamos así a la primera entrevista que tiene el joven con el responsable principal, cuando viene a «apuntarse» para la confirmación. Debe ser una entrevista de acogida, de diálogo, de respeto y libertad, de clarificación de intenciones, de ocasión para el conocimiento de su situación de vida y de fe... en la que se suscite la confianza y buena disposición. Como ya se comprende, no han de ser los padres quienes acuden a «apuntar» a su hijo, sino el mismo interesado personal y libremente.

Encuentros comunitarios

Las sesiones con los interesados que han dado su nombre, a partir de la fecha y en el lugar que se fije, podrían comenzar por ser unos encuentros comunitarios amplios (no más de 30 candidatos), destinados a cumplir los objetivos señalados en el esquema: purificación de motivaciones, conocimiento mutuo, primera conversión... Durarían un mes aproximadamente (de 4 a 6 sesiones). Durante este tiempo se les iniciaría en la dinámica catecumenal, se les propondría momentos meditación e incluso de oración y se formarían los grupos catecumenales, que no deberían constar de más de 10 personas cada uno.

Ritos de esta etapa

El primer rito podría ser el de la «inscripción formal al catecumenado». Se haría en una sesión especial con el grupo catecumenal en el cual se integra cada uno. Participarían los interesados, el catequista o catequistas y el responsable principal o sacerdote. Con este rito se significaría la aceptación responsable de los compromisos del catecumenado ante el grupo. Podría pedirse que cada uno llevara escritos estos compromisos, junto con sus motivaciones y sus deseos. La sesión consistiría en una presentación personal, una lectura de lo que cada uno ha escrito y finalmente la firma ante los demás, de manera que se significara no sólo el compromiso de cada uno con el grupo, sino también el compromiso del grupo con cada uno.

El segundo rito podría ser el del «ingreso en el catecumenado», expresado ante la comunidad: padres, personas interesadas, posconfirmados... Tendría lugar en el marco de una celebración de la Palabra, y sus partes más importantes serían éstas: acogida, lecturas y homilía, presentación de candidatos, comunicación de uno de los catecúmenos recogiendo las motivaciones que les impulsan a iniciar el proceso, entrega de los evangelios para significar el libro que les va a acompañar durante todo el tiempo, oración universal, Padrenuestro, acción de gracias y despedida.

2. Segunda etapa: «catecumenado»

El catecumenado es el tiempo más largo, dedicado principalmente a la catequesis en el grupo. Para que este tiempo no decaiga en interés y mantenga vivo el ritmo, significando adecuadamente la progresividad, es preciso programarlo con esmero tanto en sus contenidos como en sus ritos. Por ello proponemos una distinción de diversos «tiempos» dentro del catecumenado, fijándonos sobre todo en el contenido de la catequesis y teniendo en cuenta que no se trata de una separación entre estos «tiempos».

Objetivos

De entre los que hemos señalado en el esquema, destacamos el objetivo de la maduración de la fe y conversión por un mejor conocimiento del evangelio y del misterio; la transformación de la vida en Cristo por un cambio de vida que se va adaptando a la vida de la comunidad; y la iniciación a la actividad misionera de la Iglesia por la participación en algunas actividades eclesiales más «ejemplares».

Tiempos del catecumenado

—El dedicado a *«una catequesis más antropológica»*. Abarcaría la primera parte del catecumenado y estaría dedicado a una catequesis más socio-antropológica que, sin olvidar nunca la perspectiva cristiana, los aspectos doctrinal y litúrgico, insistiera en descubrir la acción del Espíritu en la vida a partir de una búsqueda de respuesta a interrogantes fundamentales como: «quién soy yo», «cuál es el mundo en que vivo», «cómo viven mis hermanos los hombres», «qué busco, a qué aspiro», «cuál es mi propio destino».

En esta etapa habría que procurar a los catecúmenos el contacto con algunos testigos cristianos que representen los diversos sectores de la vida: un intelectual, un político, un ama de casa, una profesional, un enfermo, un anciano, un estudiante, un obrero... Este «tiempo» no habría que prolongarlo excesivamente so capa de que los temas son más asequibles y cercanos. Cristo y el evangelio deben estar presentes en cada uno de ellos. Concluiría con una celebración de la Palabra en la que se expresara el ideal de hombre, su compromiso por la realización del mundo y de la sociedad, el sentido cristiano de este mundo en el que también actúa Dios...

—El dedicado a una *«catequesis más teológica»*. Sería el tiempo proporcionalmente más amplio, dedicado a una catequesis directa sobre los temas de Cristo, el Espíritu, la Iglesia, en una perspectiva de historia de la salvación. Se trataría de ofrecer la respuesta cristiana a la realización de la persona, desde Cristo, por el Espíritu, en la comunidad de hermanos, para el cumplimiento de las aspiraciones del hombre.

Este tiempo debe estar jalonado de «revisiones conjuntas» con otros grupos catecumenales; de testimonios cristianos y visita del obispo o su delegado; de algunas celebraciones de la Palabra; de convivencias de oración; de actividades complementarias... La conclusión de este tiempo podría significarse con la entrega del «símbolo de la fe».

—El dedicado a una *«catequesis más sacramental»*. Se trataría de una catequesis centrada fundamentalmente en los sacramentos de la iniciación cristiana y la penitencia. Con ello se pretende no sólo que descubran la relación de la confirmación con el bautismo y la eucaristía, sino también que lleguen a una mejor comprensión y valoración de los signos sacramentales de la comunidad cristiana. A esta profundización en el sentido de los símbolos sacramentales ha de acompañar la experiencia de la misma celebración: renovación del propio bautismo (quizás con la participación activa en algún bautismo, expresando el sentido de su presencia), participación en alguna eucaristía más «señalada» o celebración de grupo; celebración de la penitencia en sus diversas formas; celebraciones acompañando el ritmo del año litúrgico: adviento-navidad, cuaresma-pascua sobre todo...

Rito de tránsito a la tercera etapa

Tendría por objetivo significar la conclusión de la segunda etapa y el comienzo de la tercera. Creemos que para ello puede servir la «elección» del catecumenado primitivo, adaptada a las circunstancias y situación. Sería el momento en el cual los catecúmenos son aceptados por la comunidad (grupo, responsables) para la confirmación, y ellos mismos expresan su decisión de continuar para ser confirmados y culminar en la eucaristía de la comunidad adulta. Este ha de ser un momento de discernimiento y auto-juicio a la vez: aquellos que no han asistido con asiduidad, o que tienen una actitud más bien negativa, o que no han manifestado con obras la sinceridad de sus propósitos, o que sistemáticamente no participan en la eucaristía..., serán invitados a auto-juzgarse y a tomar una decisión consecuente.

En cuanto al rito, podría tener dos momentos: 1. una revisión ante el grupo (con asistencia del responsable principal o sacerdote), donde cada uno expondría cómo se ve a sí mismo, y se mostraría dispuesto a aceptar el discernimiento del grupo; 2. una celebración de la Palabra con la participación de algunos miembros de la comunidad, donde habría una presentación de los candidatos y la entrega del Ritual de la confirmación. En esta celebración ya no participarían los que se han «retirado» o han decidido no continuar.

3. Tercera etapa: «iluminación» o preparación inmediata

Objetivos

El objetivo central de esta etapa es prepararse más intensa e inmediatamente a la celebración del sacramento de la confirmación, renovando el bautismo con la celebración de la penitencia y disponiéndose a la celebración de la eucaristía en la comunidad adulta.

Contenido de la catequesis y dinámica del grupo

La catequesis mistagógica, desde los ritos de la confirmación, junto con los otros símbolos sacramentales, debe ser el centro de atención, destinado a una digna celebración de los sacramentos. A la catequesis debe acompañar la oración y el testimonio. Sería de desear que durante este tiempo: 1. tuviera lugar la «elección»

de los padrinos, su presentación al grupo y su intervención testimonial; 2. también la participación e intervención de algunos jóvenes ya confirmados en años anteriores para transmitir su testimonio; 3. la celebración más amplia de una fiesta de confirmandos (especie de pascua de pentecostés de los confirmandos) en la que se visibilizara el gran acontecimiento de pentecostés, que van a celebrar sacramentalmente; 4. es de desear, por tanto, que esta etapa coincida con el tiempo de pascua y culmine en pentecostés.

Rito preparatorio y celebración del sacramento
En las fechas inmediatas a la celebración del sacramento pueden tener lugar estos actos: 1. una convivencia o retiro, en un clima de oración, donde se prepararía conjuntamente la celebración del sacramento en sus diversas partes, y con las debidas intervenciones; 2. la misma celebración del sacramento de la confirmación, preparando a la comunidad, y poniendo los medios para que sea una gran fiesta comunitaria.

4. Cuarta etapa: participación en la eucaristía de la comunidad adulta

Como ya hemos explicado en otros lugares, el verdadero culmen y meta de la iniciación cristiana no es la confirmación, sino la eucaristía en la comunidad adulta. Pero esto no debe quedarse en teoría, debe significarse adecuadamente, y esta significación es lo que constituiría la «cuarta etapa». Podría constar de los siguientes actos:

Después de la confirmación, ¿qué?
Uno de objetivos a cumplir durante las sesiones siguientes a la confirmación (pueden ser dos o tres reuniones) es plantearse y clarificar el tema de la continuidad. Deberá ayudarse a los confirmados a discernir su propio carisma y capacidad; se les propondrá y explicará las diversas posibilidades de acción dentro de la comunidad; se presentará a los diversos grupos existentes o posibles y la diversidad de servicios y ministerios laicales... De este modo podrá ayudarse para que cada uno decida cómo quiere participar activamente en la misión, llevando a la práctica aquello mismo que escuchó durante el catecumenado.

Mistagogia eucarística
Otro de los objetivos de estas semanas siguientes es profundizar en los símbolos y sentido de la participación en la eucaristía de

la comunidad adulta, preparando su intervención especial en aquella eucaristía que quiere significar la culminación del proceso. Mientras las semanas siguientes a la confirmación celebrarían la eucaristía dominical sólo el grupo de confirmados, después de esta participación «significante» la celebrarían ya con la comunidad adulta. En concreto, esta eucaristía podría incluir los siguientes elementos especiales: 1. Desempeño de los diversos servicios y ministerios litúrgicos por parte de los confirmados: monitor, lector, encargado de colecta, cantos, ministro extraordinario de la comunión (si se da el caso)... 2. Explicación testimonial de uno de los confirmados a la comunidad (puede ser en el momento que antecede a la homilía) sobre el sentido de esa participación especial, expresión de su plena incorporación a la eucaristía dominical, y por ella a las tareas de la comunidad cristiana adulta. 3. Al final de la eucaristía, anuncio de su deseo de continuar creciendo en la fe y colaborando en la vida de la comunidad, manifestando cada uno aquel servicio o ministerio que ha elegido.

8. *Los responsables del catecumenado preconfirmatorio*

Para que todo lo anterior pueda llevarse a cabo, es absolutamente necesario que se pueda contar con unos «responsables» o «agentes», preparados y dispuestos a desempeñar sus oficios y ministerios respecto a los catecúmenos. Sin ellos es inútil proponer un catecumenado. Por tratarse de una edad especial (entre 16-18 años), marcada por unas relaciones peculiares con la institución familiar, educativa, social y eclesial..., es necesario que compartan esta responsabilidad todas aquellas personas que, por diversos conductos y a diversos niveles, están afectadas por la educación humana y religiosa de quienes emprenden este proceso. Exponemos seguidamente la forma y el grado de implicación que cada uno de estos responsables debería tener, de modo que sean verdadera ayuda y no obstáculo para los catecúmenos.

Los padres
A partir del bautismo son los principales responsables de la educación en la fe de sus hijos y de su iniciación sacramental. Su deber es animar, ayudar, orientar y acompañar a sus hijos, no como quien impone una norma necesaria, sino como quien propone un ideal de vida cristiana. Su actitud influirá en el catecúmeno, si se saben evitar dos cosas: 1. El desentendimiento total de lo que ha-

cen sus hijos, lo que conduciría a una indiferencia por parte de los mismos hijos. 2. La interferencia en su libre decisión, obligando a que esta se haga en un determinado sentido. Algunos padres, en caso de que estén preparados y dispuestos, podrían colaborar activamente en las mismas catequesis del proceso catecumenal. Por otro lado, esta participación de los padres puede ayudarles a ellos mismos a actualizar su fe y renovar su vida cristiana. Es cierto que la gran mayoría de padres se sienten incapaces de esta participación. Sin embargo, su testimonio es de una gran importancia.

La comunidad particular

Es esta comunidad, que prestó su fe a los niños en el bautismo, la que originariamente tiene la responsabilidad de educar a sus miembros en la fe y conducirlos a la madurez cristiana a través de las distintas etapas sacramentales. Toda la comunidad está, pues, interesada y comprometida en la acción catecumenal y la preparación al sacramento de la confirmación. Su intervención puede manifestarse: en el apoyo moral, el testimonio vivo de sus miembros, la oración comunitaria por los catecúmenos, la participación en la preparación de las catequesis... En la medida en que la comunidad acoja y colabore con los catecúmenos, aparecerá claro ante ellos el carácter eclesial de la iniciación y de la confirmación. La participación activa de la comunidad en el catecumenado y la confirmación conduce a la renovación de la misma vida de la comunidad y de su misión en el mundo. Se trata de un verdadero acontecimiento comunitario.

Los padrinos

Los padrinos son, a la vez, un signo de la extensión de la «Iglesia doméstica» y una manifestación concreta del compromiso de la Iglesia universal, que personaliza sus responsabilidades dentro de la Iglesia local. A ellos les compete también (sobre todo si son los mismos padrinos del bautismo) colaborar a la preparación durante el catecumenado preconfirmatorio y contribuir con su palabra y testimonio a la perseverancia en la fe y en la vida cristiana de sus ahijados. Lejos de reducirse a una «figura decorativa», deberán tomar conciencia de su verdadera responsabilidad ante los catecúmenos, los padres, la comunidad entera. Su puesto es intermedio, pero su misión puede ser decisiva para el futuro cristiano de los ahijados. Para que sea así deben tenerse en cuenta los siguientes criterios de elección: 1. no lo son los simples vínculos familiares, ni la posición social, ni la simple amistad o disponibilidad personal; 2. lo son su calidad de vida cristiana y su testimonio, su cercanía a los candidatos y su capacidad de estar en contacto con ellos y de influirles positivamente. En cuanto a las personas que por norma pueden desempeñar esta función, pueden ser: una persona elegida por el propio confirmando, porque cree que le puede ayudar más; el mismo padrino del bautismo, para que se exprese la unión de la iniciación cristiana; los mismos padres; y, en algunos casos, podría ser una misma persona para un grupo pequeño de confirmandos (catequista, educador...)[15].

Los catequistas

Dada la importancia de los catequistas en el catecumenado, es preciso que ellos se presten a una formación personal y a una colaboración sin reservas con los padres y con el sacerdote o responsable principal. El catequista es la pieza clave para el éxito o el fracaso del catecumenado. Pueden ser religiosos, personas casadas o solteras, padres de los catecúmenos... Lo importante es que sean personas equilibras y formadas, capaces no sólo de dar una catequesis, sino sobre todo de entrar en contacto con las familias, de dirigir y animar un grupo, de ayudarles a reflexionar, buscar y madurar, de sintonizar con la mentalidad e inquietudes de los muchachos. Sólo a partir de un conocimiento personal de sus problemas podrá el catequista ayudarles, acogerles y comprenderles, en un clima de diálogo e interés, según las posibilidades reales.

No cualquiera puede ser catequista responsable de un grupo catecumenal de confirmandos. Dadas las características de los sujetos y del mismo catecumenado de confirmación, se requieren estas condiciones: 1. que sean personas con probada madurez de fe, con un equilibrio humano y cristiano constatado; 2. que actúen como enviados de una comunidad y en relación con ella, y no a título individual; 3. que conozcan el contenido de la confirmación, de la iniciación cristiana, y la dinámica y sentido del proceso catecumenal; 4. que sean capaces de sintonizar con las inquietudes, problemas y aspiraciones de los jóvenes; 5. que sepan situarse en el grupo como quien comparte, ayuda, anima, orienta y suscita la búsqueda; 6. que, en la transmisión del mensaje, sean fieles al evangelio y a la enseñanza de la Iglesia; 7. que actúen como verdaderos testigos que no se avergüenzan de anunciar el evangelio, ni de transmitir su experiencia del Espíritu, por la palabra, la ora-

15. *Ritual*, n. 5-6.

ción y la acción; 8. que estén dispuestos a una celebración, preparación y revisión permanente del proceso en su grupo, junto con los otros responsables de grupos catecumenales.

Los sacerdotes

Los sacerdotes tienen la responsabilidad principal, en cuanto educadores, animadores y coordinadores de todo el proceso catecumenal. A ellos corresponde despertar y condividir responsabilidades, buscar colaboradores y formar catequistas, ofrecer los materiales y medios necesarios, orientar y coordinar las tareas de la comunidad que presiden. Todo deberá ir precedido de una seria programación y de un esfuerzo por despertar el interés de la comunidad cristiana. Su preocupación no debe ser sólo preparar bien la ceremonia, sino las personas. A él no le corresponde hacer todo, sino poner los medios para que todo se haga bien, con la participación de la comunidad entera. En el cumplimiento de esta tarea el sacerdote deberá evitar, por una parte, el desentendimiento personal, una vez que ya se encontró alguien al que se encomienda el grupo catecumenal; y por otra, el acaparamiento absorbente, en la pretensión de que sólo él puede y sabe hacer las cosas bien.

9. *Condiciones de realización del catecumenado*

Para que el catecumenado pueda ser una realidad sin falsificación, es preciso que se cumplan algunas condiciones, tanto en los sujetos que intervienen (catecúmenos, comunidad, catequistas, sacerdotes...), como en la programación y proyecto catecumenal (identidad, estructura, dinámica). Teniendo en cuenta la experiencia vivida después del concilio Vaticano II, ofrecemos algunos puntos necesarios para la autentificación del proceso.

a) *Mantener la identidad del catecumenado*

No se puede pretender hacer un catecumenado si no se sabe qué es un catecumenado. Tampoco se pueden esperar verdaderos frutos del «catecumenado preconfirmatorio» cuando se improvisa, se modifica la estructura fundamental, se eligen contenidos a tenor del gusto personal, se le confunde con una catequesis intensiva... Para que pueda darse un verdadero catecumenado preconfirmatorio, es preciso: 1. conocer y asimilar el sentido y la dinámica de todo

proceso catecumenal; 2. mantener y realizar las características propias de todo catecumenado: su dimensión histórica progresiva (etapas), doctrinal, ritual, moral, vivencial, comunitaria; 3. resaltar su carácter iniciático, no sólo porque es de y para la iniciación, sino también porque tiene lugar en un tiempo iniciatorio; 4. incluir entre los contenidos propios de todo catecumenado, aquellos que lo especifican como «preconfirmatorio», siguiendo verdaderos criterios de elección doctrinal.

Sin embargo, estas condiciones no siempre se cumplen, detectándose con frecuencia los fallos siguientes:

—*Una deficiente comprensión e interpretación práctica del proyecto catecumenal* por parte de sacerdotes, responsables y catequistas, que conduce a un olvido de sus etapas, a una reducción a proceso monótono y doctrinario de reunión semanal para «tratar un tema».

—*Un olvido práctico de su carácter iniciático*, que se manifiesta en la falta de referencias a la iniciación, en que no se explican los sacramentos del bautismo y la eucaristía, no se crea conciencia de crecimiento... Se explica un «texto» desligado de su «contexto».

—*Marginación del aspecto simbólico litúrgico y vivencial.* Sucede así, unas veces por prejuicios ritualistas, otras por falta de ambiente en el grupo o por dificultades personales o falta de medios. Lo cierto es que muchos «grupos catecumenales» oran y celebran poco, no crean espacios para la meditación e interiorización, no crean las condiciones para la experiencia del Espíritu.

—*Falta de mutua relación entre los catecúmenos y la comunidad.* Es frecuente que el grupo catecumenal «funcione» totalmente desconectado de la comunidad, incluso sin relación alguna con los miembros más comprometidos y cualificados de la misma, a excepción del catequista. Se da, de hecho, un mutuo desconocimiento y extrañamiento.

—*Determinación personalista, cuando no arbitraria, de contenidos.* Con frecuencia, los criterios de selección de material son parciales, como por ejemplo: el dogmatista, al intentar aprovechar el momento para dar una especie de mini-dogmática; el subjetivista, al elegir aquello que a uno le convence; el «pseudo-democrático», exponiendo lo que responde sólo al gusto de los catecúmenos; o el ritualista, fijándose sólo en los ritos...

—*Confusión del catecumenado preconfirmatorio con una pastoral del juventud.* Algunos pastores creído que la pastoral de confirmación debe ser la pastoral de juventud. Por ello «se sirven» de la confirmación, pero ponen todo su empeño en una pastoral catecumenal desligada de la iniciación. Se pide a los jóvenes que permanezcan en el «catecumenado» sin estar pendientes de la confirmación, que sólo se les ofrecerá cuando lleguen a la «madurez de fe».

b) *Determinar la duración del catecumenado*

Cuando se da una desidentificación del catecumenado, al final del proceso los mismos responsables y catequistas son conscientes de no haber logrado los objetivos previstos. Por eso, precisamente en estos casos, se manifiesta la tendencia a prolongar el catecumenado, a veces de forma desconsiderada, con el deseo y la esperanza de lograr con el tiempo lo que no se ha logrado por un deficiente planteamiento catecumenal. Esta reacción, sin embargo, tiene serios peligros.

Creemos que, por regla general, la duración de un catecumenado preconfirmatorio tiene que situarse entre un mínimo de un año y un máximo de tres, siempre que el período de un año suponga al menos ocho meses de seguimiento y se mantenga el ritmo de una reunión semanal. Este criterio se basa en la necesidad de crear un espacio y un tiempo prolongados para la asimilación de contenidos, la progresiva realización de etapas...

Querer prolongar en exceso el catecumenado corre el riesgo de provocar el cansancio, el desánimo e incluso el rechazo y el abandono. Por otro lado, la prolongación del catecumenado no soluciona por sí misma la falta de seria preparación y la consecución de objetivos; con frecuencia los agrava. Lo correcto es plantear desde el principio con seriedad y corrección el mismo catecumenado, llenándolo de contenido y dinámica, dándole ritmo de progresividad y avance. Además, si por una parte los catecúmenos tienen derecho a saber cuál va a ser la duración y ordenación del catecumenado desde el principio, por otra parte, una duración indeterminada impide mantener el interés por llegar a la meta y por conseguir los objetivos. No basta decir: «Vamos a comenzar, ya veremos cuando terminamos». Nadie emprende un viaje sin saber cuánto tiempo durará y cuándo prevé llegar a su destino. Y si, a pesar de haber programado adecuadamente, hay quienes no progresan ni avanzan, es preferible ofrecerles una salida y dejarlos para otro momento,

que permitir que el tiempo resulte vacío para todo el grupo o alargarlo una y otra vez convirtiéndolo en un tiempo insoportable.

Junto al extremo de la prolongación indefinida, también hay que recordar el extremo de la reducción intensiva. Cuando el catecumenado se limita a un «tiempo intensivo de catequesis» de unos pocos meses, e incluso semanas, no puede resultar sino una caricatura de catecumenado, donde lo único que hay es una catequesis cuyo valor será preciso reconocer, pero no un verdadero proceso catecumenal, cuyos objetivos es imposible conseguir.

c) *Hacer intervenir y poner en trance de renovación a la comunidad*

Hemos hablado en repetidas ocasiones de la importancia y necesidad de la comunidad en y para el catecumenado y la plena iniciación. Se trata de un mutuo encuentro y de una progresiva introducción del catecúmeno en la comunidad eclesial de salvación. Por eso, los testimonios de la Iglesia primitiva nos dicen que la comunidad se hacía catecúmena con los catecúmenos, les acompañaba de mil maneras desde el principio, intervenía a través de sus miembros más cualificados. Toda la comunidad se sentía implicada en el catecumenado y ejercía de algún modo la función de padrinazgo. Hoy sabemos que para muchos ésta es la gran dificultad para un catecumenado: la inexistencia de verdaderas comunidades cristianas de referencia, la carencia de miembros formados y capacitados para conducir un proceso catecumenal. El problema más radical que se plantea no es la falta de fe, sino la inexistencia de una comunidad donde sea posible fortalecer, confesar y empeñarse en la misión de la fe. Debido a ello, algunos caen fácilmente en el desánimo o la renuncia ante el catecumenado. Creemos que, no obstante esta mediocridad comunitaria, en la mayoría de los casos el «resto de comunidad» o grupo de personas más fieles y comprometidas es una posibilidad y una garantía, siempre que se haga intervenir a sus miembros y la misma «gran comunidad existente» se ponga en trance de renovación.

Es preciso admitir que el ideal de comunidad cristiana es siempre una tarea y nunca una realidad plena. Igualmente hay que admitir diversos niveles de realización del ideal comunitario dentro de una misma comunidad parroquial, donde es posible distinguir diversos estratos: 1. el de bautizados indiferentes o alejados, entre los que se extiende la increencia, a lo más practicantes «estacionales» (bautizos, comuniones, bodas, entierros), que se desinteresan

de la vida comunitaria; 2. el de bautizados que se consideran creyentes y practican con cierta periodicidad o normalmente, que aunque no participen en las tareas ni los problemas de la comunidad, se interesan por ella; 3. bautizados creyentes y practicantes, que se esfuerzan por dar testimonio y participan activamente en las tareas de la comunidad, constituyendo el núcleo o el germen de verdadera comunidad.

Pues bien, este último nivel de comunidad, hacia el que se pueden atraer otros miembros del segundo nivel, creemos puede ser la base y el punto de partida suficiente, aunque no ideal, para la realización del catecumenado. Más aún, justamente con el catecumenado este nivel de comunidad debe sentirse provocado, renovado, enriquecido y aumentado con nuevos miembros, que se comprometan a formar parte activa y responsable en las tareas de la misma comunidad. La condición indispensable para que esto suceda es que los catecúmenos se hagan presentes a la comunidad de modo interpelativo (información, anuncios, presentación, celebraciones...), y que la comunidad se haga presente a los catecúmenos de modo testimonial, servicial y activo por medio de los presbíteros, catequistas, padres, testigos... (ejerciendo los diversos servicios y ministerios de cara a los catecúmenos). Si esta condición se cumple, estamos convencidos de que se superará el extrañamiento mutuo, habrá un mayor conocimiento y sintonía y será posible después una continuación colaboradora en la realización de las diversas tareas comunitarias.

d) *Caminar hacia la mutua integración y ofrecer continuidad*

Puede afirmarse que el catecumenado lo hace la comunidad, pero la comunidad también es hecha por el catecumenado, ya que en él se da y se recibe, se transforma y se es transformado, se inicia y se es iniciado.

Desde esta constatación debe entenderse lo que queremos decir con «mutua integración». No se trata de confundir la unión e integración más perfecta del catecúmeno a la comunidad eclesial, con una especie de «absorción» o «colonización» del sujeto, desde una estructura preestablecida, para su sometimiento incondicional. Se trata más bien de una integración fraternal y mutuamente acogedora, creativa y activa, en orden a realizar de modo renovado las tareas de la misma comunidad. Esto, sin embargo, no resulta fácil en muchos casos, dado que la comunidad existente no es atractiva

ni acogedora, no está abierta a la renovación ni cuenta con su creatividad, no abre espacios a su participación ni se preocupa por su continuidad. Cuando es así, se plantean serios problemas a los catecúmenos.

Debe estar bien claro que el catecumenado exige la mutua integración de comunidad y catecúmenos, para la mutua renovación, crecimiento y continuidad. No se trata de limitar la libertad de los catecúmenos, ni de mermar su capacidad crítica, ni de absorber su personalidad en el sistema, ni de mutilar su creatividad renovadora..., sino todo lo contrario. Tampoco se trata de «inventar» la Iglesia y la comunidad, ni de despreciar la tarea realizada y la vida existente, sino de promoverla hacia una mayor fidelidad al evangelio y un mejor cumplimiento de su misión en el mundo. En realidad se trata de una conversión e integración mutuas, ambas necesarias de modo permanente, para que haya comunidad viva y activa. Y ello sólo será posible si se cumplen las condiciones antes indicadas: 1. que haya una mutua presencia e intervención durante el catecumenado, lo que llevará a un mejor conocimiento y aceptación, a una conciencia comunitaria común y a unas tareas compartidas; 2. que exista al menos un mínimo núcleo comunitario de referencia, en el que se realizan en alguna medida los diversos servicios y ministerios en el orden de la palabra, el culto y la caridad, de modo que se abran posibilidades de acción y continuación para los iniciados.

Es justamente desde estas condiciones como debe resolverse el problema de la continuidad. Muchos que hicieron el «catecumenado» y se confirmaron desean continuar. Pero lo que las parroquias suelen ofrecer no les satisface ni a ellos, ni a los responsables; y lo que ellos desearían no se lo ofrece la comunidad parroquial actual. A veces, las soluciones que se les ofrecen llegan a fracasar porque no tienen en cuenta suficientemente la situación y mentalidad de los jóvenes, porque se polarizan en un aspecto de modo unilateral, porque se constituyen en grupos «paralelos» a los ya existentes. Tal es el caso de los «clubs juveniles de entretenimiento, o de los «grupos de simple formación doctrinal», o de las «comunidades juveniles» cerradas...

Creemos que a los catecúmenos confirmados habrá que ofrecerles, no una continuidad al mismo estilo del catecumenado (que ya tuvo lugar una vez, durante un espacio y tiempo y no se repite), ni una continuidad reductiva en el orden de la palabra-ilustración, o de la celebración-rito, o de la caridad-acción, sino una continuidad integradora, ciertamente desde una prioridad o preferencia

ministerial, pero también desde la apertura a la totalidad de la misión. De este modo:

1. Si uno se siente más capacitado y se inclina más por el *ministerio de la comunión*, se dispondrá a coordinar algún área de la misión o animar algún grupo o pequeña comunidad o responsabilizarse de alguna tarea de cierta representación en nombre de la comunidad.

2. Si uno se inclina más por el *ministerio de la Palabra*, se comprometerá a prepararse y unirse con otros miembros de la comunidad para transmitir la fe, ser él mismo educador o «monitor», ser catequista a uno u otro nivel... La tarea será diversa según la edad y madurez personal. Puede ser que durante un tiempo determinado tenga que poner su centro de interés más en prepararse que en transmitir. Pero siempre tendrá un objetivo y una actividad clara.

3. Si uno se inclina más por el *ministerio de justicia-caridad*, se comprometerá, junto con otras personas de la comunidad, a atender a los necesitados, a los enfermos, a los ancianos, a los incapacitados, a los emigrantes, a los sin empleo... En una palabra, a analizar, hacerse presente y dar testimonio de justicia y caridad en cada situación. Su colaboración en la solución de los problemas del barrio o del pueblo será un signo importante de este compromiso. Igualmente su responsabilización en la comunicación de bienes.

4. Si su deseo es dedicarse más al *servicio del culto*, entonces se comprometerá a vivir su fe poniendo por centro la celebración cultual, y uniéndose a los otros miembros activos de la comunidad (equipo litúrgico), para una preparación, animación y participación más viva en las celebraciones, sean estas con niños, jóvenes o adultos...

En conclusión, todos cuantos se inclinan por un servicio determinado, se constituyen en grupo de vida y de fe y, relacionándose y colaborando con otros grupos semejantes, a la vez que tienen sus reuniones para expresar y profundizar en la fe, para revisar su compromiso y para orar, actúan de forma concreta en servicio de la comunidad entera. Sólo entonces, creemos, puede darse una continuidad que, al mismo tiempo que evita las deformaciones y desequilibrios en la vida cristiana, supera las separaciones y extrañamientos con respecto a la comunidad y encuentra cauces suficientes para una realización del compromiso por el que se han asumido como propias las tareas de la Iglesia.

10. *Problemas y esperanzas para un tiempo nuevo*

No desconocemos que esta pastoral de la confirmación, centrada en el proceso catecumenal, plantea algunos problemas nuevos a la identidad de la comunidad cristiana y al comportamiento sacramental de dicha comunidad. Destacamos los dos más importantes:

—El primero es que, si se sigue esta pastoral, nos encontraremos muy pronto con una comunidad bi-seccionada: por una parte, la comunidad de los confirmados y (al menos en principio) plenamente iniciados; por otra parte, la comunidad de los bautizados pero no confirmados y, por tanto, no plenamente iniciados. La posibilidad de que haya un buen número de bautizados que, al proponerles una decisión libre de catecumenado-confirmación, no acepten o la rechacen, no es ya sólo un peligro, es una realidad. Aún reconociendo que las motivaciones de actitud son variadas, no cabe duda de que en muchos casos, detrás de este rechazo, se da una indiferencia ante la fe o una increencia.

—El segundo problema es el del comportamiento posterior de la Iglesia con estos bautizados no confirmados. ¿Será el catecumenado-confirmación un medio de decantación de la comunidad cristiana? ¿hay que seguir admitiendo a estos bautizados a la comunidad eucarística de adultos, lo mismo que a los demás? ¿qué justificación podría tener esta admisión, si se niegan ellos mismos a proseguir el camino que les conduce a la iniciación plena? ¿habrá que considerarles y comportarse con ellos como si fueran verdaderos cristianos, admitiéndolos sin más a la celebración de los otros sacramentos? ¿se celebraría con ellos, por ejemplo, el sacramento del matrimonio, lo mismo que con los verdaderamente iniciados? ¿de qué manera autentificar la celebración de la confirmación en el antes o después de la celebración del matrimonio?

Tal vez, quienes se aferran al principio enunciado por la Iglesia de que «la confirmación no es un sacramento necesario para la salvación con necesidad de medio», consideren superfluas estas preguntas. Pero el mismo planteamiento de la Iglesia actual al respecto, pide que se tomen en serio. No podemos insistir en la importancia del catecumenado y de la confirmación, si en la realidad la minusvaloramos sin reparo. Catecumenado y confirmación, en los términos que hoy se plantean, deberían ser un medio y un presupuesto para clarificar no pocas cuestiones pendientes respecto a la pastoral y el sacramento del matrimonio. Pero en esto como en

Hemos hecho una exposición histórico-teológica y litúrgico-pastoral de tres piezas clave de la iniciación cristiana: el bautismo, la confirmación y el catecumenado. Nos queda por explicar, desde estas mismas perspectivas, la «primera eucaristía» y su relación con la «primera penitencia» y con la «eucaristía de la comunidad adulta». Algunas breves explicaciones que sobre estos puntos han aparecido en otros momentos, quedarán completadas en el presente capítulo.

Como puede entenderse, nuestro objetivo no es tratar todos los aspectos de la eucaristía y menos ofrecer aquí un tratado teológico de la misma. Nos limitamos exclusivamente a lo que es en sí la «primera eucaristía» o «comunión», teniendo en cuenta la distinción que hacemos entre esta eucaristía y la «eucaristía de la comunidad adulta».

En principio, hemos de reconocer que esta celebración de la primera eucaristía o comunión ha tenido desde hace tiempo, y sigue teniendo en la actualidad, una gran relevancia social, ya que en ella entran elementos religiosos, pero también antropológicos, sociales, populares. Que un niño no esté confirmado es algo que no suele preocupar en muchos casos ni a los padres ni a los propios niños. Pero que no haya hecho la primera comunión, como la suelen hacer la mayoría de los niños de su edad, ciertamente preocupa a unos y otros, suscitando algunas cuestiones que no pueden fácilmente soslayar.

Superando presupuestos más o menos condicionantes, es preciso que procedamos a una valoración múltiple de esta celebración, de manera que podamos sacar consecuencias fundamentadas para una re-situación y referenciación de la misma en el conjunto de la iniciación cristiana.

SINTESIS HISTORICA: ORIGEN Y EVOLUCION DE LA PRIMERA EUCARISTIA[1]

Para valorar de modo adecuado la «relativización» de la primera eucaristía y las conclusiones teológico pastorales que se deducen, conviene tener en cuenta su origen y evolución históricos.

1. *Del siglo III al siglo XII*

Como ya hemos explicado a lo largo de nuestro estudio, durante los cinco primeros siglos la «primera eucaristía» era el momento culminante del proceso catecumenal y de los «ritos bautismales» que se celebraban en la vigilia pascual, participando en ella los neófitos o nuevos cristianos bautizados. Normalmente, los bautizados eran adultos, si bien poco a poco fue extendiéndose el bautismo de niños. En ambos casos, durante esta época, se recibe la comunión inmediatamente después del bautismo. Con la diferencia lógica de que, mientras los adultos pueden luego participar en plenitud en la eucaristía de la comunidad adulta, los niños no lo pueden hacer igualmente[2].

En el siglo V se produce el fenómeno de la separación de ritos, y de la práctica descomposición del sistema de iniciación originario

1. Una breve bibliografía: F. Cabrol-H. Leclerq, *Communion des enfants*, en DACL III/2, Paris 1907, col. 2440-2445; S. Bonnet-A. Cottin, *La communion solennelle: Folklore païen ou fête chrétienne*, Paris 1969; R. Cabié, *La iniciación cristiana*, en A. G. Martimort, *La Iglesia en oración*, 630ss; L. Andrieux, *La première communion. Histoire et discipline. Textes et documents. Des origines au XXème siècle*, Paris 1911; J. Basurko, *La «primera comunión»: una institución reciente*: Lumen 39 (1990) 97-126; D. Borobio, *Sacramentos y familia*, Madrid 1993; C. Blanchette, *Première communion-première confession. Enfant, pénitence, eucharistie*, en *Pénitence et eucharistie. Dossier d'une question controversée*, Paris 1989, 69-123. Para esta breve reseña seguimos sobre todo el estudio de X. Basurko.

2. Recuérdense los testimonios de esta época.

al multiplicarse el bautismo de niños y reservar al obispo (en occidente) el rito de la «confirmatio». Esto no obstante, la práctica que predomina hasta el siglo XII es la de darles la comunión inmediatamente después del bautismo, sin gran ceremonia ni solemnidad. Si son niños incapaces de recibir la comunión bajo la forma sólida del pan, se les da la comunión bajo la especie de vino, bien dándoles del vino consagrado con una cucharilla o chupando el dedo del diácono mojado en el cáliz, como testifica el Pontifical romano del siglo XII[3]. Si son más crecidos, se les da la comunión bajo las dos especies. Pero no sólo comulgan el día de su bautismo. «Según la costumbre general, comulgan también durante las celebraciones de la octava pascual y luego con la misma frecuencia que sus padres; y desde luego en el viático, en caso de peligro de muerte»[4].

Las razones o fundamentos que sustentan esta praxis son diversos. Por una parte, la conciencia histórica de la unidad del proceso iniciático, que necesariamente culmina en la eucaristía. Por otra parte, la opinión de algunos autores de que la eucaristía es necesaria para la salvación, según la enseñanza de san Juan (6, 56)[5]. Más tarde, de acuerdo con el abandono de esta praxis, los teólogos y canonistas defenderán que no es necesaria la eucaristía para la salvación. La opinión de santo Tomás es elocuente: «La recepción del bautismo es necesaria para incoar la vida espiritual, y la recepción de la eucaristía sólo para consumarla. Para tener la vida, no es necesario recibir la eucaristía»[6].

2. *Del siglo XIII al siglo XX*

A partir del siglo XIII, ya una prescripción sinodal de París prohíbe que se dé a los niños hostias, incluso sin consagrar[7]. Este

3. M. Andrieu, *Pontifical romano* I, 29: «Si no está el obispo, recibirán la comunión de manos del presbítero. Los niños que todavía no puedan comer ni beber comulgarán por medio de una hoja o de un dedo mojado en la sangre del Señor y que se meterán en su boca mientras el presbítero dice: 'Corpus cum sanguine Domini nostri Iesu Christi custodiat te in vitam aeternam. Amen'. Si son mayorcitos, comulgarán del modo habitual». Cf. R. Cabié, *La iniciación cristiana*, 633.

4. J. Basurko, *La primera comunión*, 99.

5. Esta parece fue la opinión de san Agustín, *Contra duas epistolas Pelagianorum* I, 23, 40: PL 44, 570; *Sermo* 174, 6, 7: PL 38, 944. Igualmente san Jerónimo, *Dial. contra luciferianos*: PL 23, 175; Inocencio I, *Ep.* 186, 7, 28: PL 33, 826.

6. Santo Tomás, *Summa Theologica* III, q. 78, a. 3.

7. *Estatutos sinodales de Eudes de Sully*, 91: citado por R. Beraudy, *La iniciación cristiana*, 637.

indicio encuentra su refrendo oficial en el concilio Lateranense IV, que obliga a los niños que llegan al uso de razón a confesar y comulgar: «Todo fiel de uno u otro sexo, después que hubiere llegado a los años de la discreción, confiese fielmente él solo por lo menos una vez al año todos los pecados al propio sacerdote... recibiendo reverentemente, por lo menos en pascua, el sacramento de la eucaristía»[8]. Por tanto, una nueva praxis se impone en la Iglesia, que prohíbe la comunión antes de la edad de la discreción y obliga a ella a partir de esta edad. Aunque es probable que las instrucciones cuaresmales al pueblo supusieran una cierta «catequesis» también para los niños, no se puede decir que antes de Trento fueran objeto de una preparación catequética directa.

Las causas que indujeron a esta nueva praxis, pueden concretarse en los siguientes puntos: 1. abandono de la comunión bajo las dos especies, y nacimiento de una nueva devoción eucarística, que se considera más como epifanía para admirar y adorar que como alimento para participar; 2. exaltación de la confesión como centro de la penitencia o «confesionismo» práctico; 3. unión de la confesión y la eucaristía: la confesión es condición necesaria para una participación eucarística; 4. posibilidad de una «comunión por sustitución», según lo cual la comunión del sacerdote suple a la de los fieles[9].

Ahora bien, ¿cuándo se llega a la edad de la discreción? En general, se sitúa alrededor de los 7-8 años, o cuando el niño todavía no puede tener conciencia de pecado mortal, pero sí puede discernir el cuerpo y la sangre del Señor. Pero las opiniones e interpretaciones no son del todo coincidentes. Así, a finales del siglo XIII, la «corriente canonista» defiende que sólo a partir de los 14 años en los niños y de los 12 en las niñas existe la obligación de cumplir con la primera confesión y comunión pascual, porque sólo a esta edad pueden recaer sobre ellos penas jurídicas y también preceptos eclesiales. Muchos sínodos del siglo XIV seguirán la misma opinión. Los teólogos, por su parte, defienden que el niño debe comulgar cuando puede pecar, es decir, cuando puede dejar de ser inocente, de modo que encuentre en la eucaristía verdadero remedio[10].

El concilio de Trento acepta la praxis vigente desde el Lateranense IV[11] y niega la necesidad de comunión eucarística de los

8. DS 812.

9. Cf. X. Basurko, *La primera comunión*, 101-104.

10. *Ibid.*, 105-106.

11. DS 1659, donde dice: «Si alguno negare que todos y cada uno de los fieles de Cristo, de ambos sexos, al llegar a los años de discreción, están obliga-

niños antes de la edad de la discreción[12]. A partir de Trento y su renovación catequética-pastoral, comienza a insistirse en la necesidad de preparación catequética para la primera comunión exigiéndose un examen especial a los niños que se acercan a la eucaristía y dando cada vez más solemnidad a la misma celebración. Icluso puede decirse que «una solemnización de la primera comunión fue posible tan sólo cuando existió una catequesis eclesial ordenada, de una u otra manera»[13].

Las razones que explican estos fenómenos son diversas, como: 1. la influencia de los reformadores con sus críticas, y acento en Palabra y en la preparación catequética que culmina en el rito de la confirmación y da el paso a la Cena del Señor; 2. la exaltación de la devoción y la adoración eucarística frente a las tesis protestantes, que la criticaban y rechazaban; 3. el fervor religioso y la demanda de liturgias festivas, como forma de manifestación de la fe popular; 4. el sentimiento de valoración progresiva de la «infancia», así como la coherente expresión litúrgica de un «rite de passage» de la infancia a la adolescencia...

Por todo ello, la primera eucaristía comienza a tener gran relevancia social y eclesial. Es la familia entera la que se ve afectada: Se la considera como coronación de la catequesis; como fiesta para la conmoción y edificación para la familia, así como para la renovación de la fe de los adultos; como momento privilegiado para la renovación de la fe y los compromisos bautismales, lo que se considera de gran importancia también como respuesta a las críticas protestantes.

Esta nueva valoración de la primera comunión conduce a incrementar todos los elementos de solemnización, que resaltan su carácter festivo y su importancia social-comunitaria: se prodigan los cirios, vestidos, angelitos, procesiones, recordatorios... Además, ornamentos, cantos, incienso, flores... «Todo ello constituye los ingredientes mayores del espectáculo socio-religioso que hace las delicias del pueblo»[14].

Especialmente a lo largo del siglo XVIII, con el pietismo y la Ilustración, viene a constituir este momento como un verdadero

dos a comulgar todos los años, por lo menos en pascua, según el precepto de la santa madre Iglesia, sea anatema».

12. DS 1730.

13. X. Basurko, *La primera comunión*, 128. Cf. J. Jungmann, *Kinderkommunion*, en LThK VI, 154s; J. Delimeau (ed.), *La première communion. Quatre siècles d'histoire*, Paris 1987.

14. X. Basurko, *La primera comunión*, 114.

«rito de paso para los niños», que en Francia, por ejemplo, se dará con la «communion sollennelle» en la adolescencia. Como dice Ph. Ariés, vino a convertirse en una gran «fiesta religiosa de la infancia»[15]. A partir de este momento, el niño se sentaba junto a los mayores, comenzaba a vestir pantalón largo, podía emigrar de la familia y recibir un trabajo...

Pero es también en esta época cuando comienza a sentirse la influencia de la «corriente jansenista» que pide una mayor perfección del sujeto para comulgar. Esto conduce a un retraso de la primera comunión hasta los quince, dieciocho o veinte años. Se exige a los comulgantes pureza de conciencia y madurez de espíritu. La comunión no debe anticiparse a la edad de las pasiones, sino que debe retrasarse al momento en que ya el sujeto puede realizar una verdadera conversión. Este es el contexto en que debe situarse la intervención del papa Pío X.

3. *Pío X y el Decreto «Quam singulari»*

En efecto, Pío X reaccionará contra esta corriente pidiendo que la primera comunión se realice al llegar al uso de razón: «La edad de la discreción, tanto para la comunión como para la confesión, es aquella en la que el niño comienza a razonar, es decir, hacia los siete años, más o menos»[16]. Después de un breve recordatorio histórico, el texto se refiere sobre todo a dos errores: el de querer fijar dos edades de discreción diferentes: una más corta para la penitencia y otra más avanzada para la eucaristía (hacia 12-14 años), y el de exigir con rigor una preparación extraordinaria de corte jansenista para los niños que tienen derecho a comulgar, siendo así que la eucaristía no es tanto recompensa cuanto remedio para la fragilidad humana. Finalmente concreta la edad de la discreción según lo indicado. Esta decisión, tomada especialmente contra las costumbres extendidas en Francia, fue y sigue siendo hoy muy discutida[17].

15. Ph. Ariès, *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, Madrid 1987, 175ss.

16. Decreto *Quam singulari* del 8 de agosto de 1910: AAS 15 (1910) 577-583.

17. J. Delimeau, *La première communion*, 224ss.

SENTIDO TEOLOGICO: NECESARIA RELATIVIZACION DE LA PRIMERA EUCARISTIA

La primera eucaristía ha tenido y sigue teniendo una gran importancia religioso-social. Teniendo en cuenta su evolución histórica, debemos responder a la siguiente cuestión: ¿Qué valor dar a la primera eucaristía en el interior de la iniciación?

1. *La primera participación «pedagógica» en la eucaristía*

Defendemos que, aún siendo la eucaristía el punto culminante de la iniciación cristiana y aún dándose una permanente finalización del proceso iniciatorio hacia la «koinonía« eucarística, no puede considerarse a la primera eucaristía con niños como el momento verdaderamente culminante de dicha iniciación, dadas las circunstancias y situaciones en que se celebra, sino que más bien debe ser considerada como el primer momento de una pedagogía eucarística, en vistas a la participación plena en la eucaristía de la comunidad adulta, que se dará en otro momento. Así como consideramos que no es óbice a la primera participación en la eucaristía el hecho de no haber recibido aún el sacramento de la confirmación, de igual modo pensamos que no hay dificultad para la confirmación por el hecho de celebrarse después de la primera eucaristía.

En nuestra opinión, la pieza clave que decide sobre la salvaguarda de la unidad dinámica de los sacramentos de iniciación y acerca del mantenimiento de la eucaristía como momento culmen de la misma, es la valoración teológica y pastoral que se dé a la primera participación de los niños en la eucaristía. Esta valoración creemos debe implicar una «relativización» de la misma, en cuanto que, mientras se siga celebrando a la edad del uso de razón, no puede ser considerada como el momento decisivo y culminante al

que tiende la iniciación cristiana, sino como el primer paso que anticipa ese momento de la eucaristía en la comunidad adulta, al mismo tiempo que promueve y estimula hacia él con una pedagogía eucarística adecuada.

No se trata de «devaluar» la primera eucaristía o comunión, sino de valorarla, haciendo bien lo que se hace, pero también de *relativizarla*, no atribuyéndole más de lo que puede ser, desde un punto de vista personal subjetivo y comunitario. Las razones en que basamos nuestra opinión son de diverso orden y hay que apreciarlas conjuntamente[1]:

—Por historia: ya que no se puede comparar esta eucaristía con la que tenía lugar al final de proceso de iniciación (catecumenado) en los primeros siglos...

—Por sentido teológico: la eucaristía no es sólo la comunión. Es la expresión de la Iglesia entera, de la pertenencia eclesial, de la participación en la vida y misión de la Iglesia. Ahora bien, un niño difícilmente puede vivir estos sentidos y asumirlos vitalmente.

—Por integridad iniciática: ya que, como expresa la tradición y enseñanza de la Iglesia, esta iniciación debe atender no sólo a un elemento (gracia divina), sino también a la totalidad de elementos: aceptación por la conversión y la fe, experiencia comunitaria, pertenencia eclesial, nueva vida en Cristo...

—Por significado semántico: pues se trata de la «primera eucaristía», de la primera iniciación sacramental pedagógica a la eucaristía, a la que tienen que suceder otras en las que poco a poco irán descubriendo la plenitud del sentido eucarístico y de sus derechos y deberes eclesiales.

—Por reconocimiento eclesial: la existencia del Directorio de la misa con niños y sus diferencias en cuanto a expresión y participación con la eucaristía de adultos, es también una razón en la que puede apoyarse la distinción que defendemos.

—Por exigencia litúrgica: ya que la liturgia debe adaptarse a la capacidad y sensibilidad de los niños; éstos tienen todavía una capacidad mínima de asumir los diversos servicios y ministerios, y es imposible asimilar su participación a la de los adultos. Los niños pueden participar en la eucaristía con los adultos, pero no como los adultos...[2].

1. Recuérdese que ya antes hemos explicado brevemente estos argumentos.
2. Cf. D. Borobio-V. Pedrosa, *Celebración de la eucaristía con los niños*: Phase 67 (1972) 9-76; J. Aldazábal, *Acoger a los niños en nuestra eucaristía*: Phase 114 (1979) 495-510.

2. *Primera eucaristía y la eucaristía de la comunidad adulta*

Por todas estas razones, creemos que la primera eucaristía debe valorarse siempre en referencia a la eucaristía de la comunidad adulta. La primera eucaristía es el comienzo pedagógico de una iniciación eucarística que debe progresar, significándose este progreso en la diferente forma de participación, en la mayor profundidad de la catequesis eucarística, en las experiencias diversas de participación..., hasta llegar a la plena participación consciente, libre y responsable, con ejercicio de los plenos derechos y deberes, con el desempeño de los diversos servicios-ministerios eucarísticos.

¿Es entonces la primera eucaristía una eucaristía incompleta? «Ontológicamente», es decir, teológica y eclesialmente no: es una eucaristía a la que no le falta ningún elemento constituyente. Pero subjetiva y comunitariamente, tiene de imcompleto la propia limitación de la capacidad del niño.

Esto no quiere decir, sin embargo, que el niño no pueda participar bien, e incluso mejor que el adulto, pero a su modo. La eucaristía con los niños es aquella en la que el niño se siente acogido por los demás, se alegra con su presencia, va aprendiendo a leer los signos, participa con la representación, va descubriendo poco a poco a la comunidad desde la asamblea eucarística... La eucaristía de la comunidad adulta es aquella en la que los miembros participan poniendo en vivo su identidad cristiana eclesial y asumiendo todos sus derechos y deberes dentro y fuera de la celebración. Y esta eucaristía creemos que sólo puede llegar a vivirse así después de un proceso de crecimiento, incluso después de un proceso catecumenal, que es el que nosotros proponemos antes de la confirmación.

La diferencia entre una eucaristía y otra podría resaltarse de diversas maneras: 1. ritmo de la celebración: por ejemplo, quincenal durante algún tiempo, aunque siempre reuniéndose para la asamblea dominical; 2. invitación a participar con la comunidad adulta en algunas festividades o domingos durante el año; 3. presentación a la asamblea adulta después de la confirmación, y acogida de esta en una celebración eucarística especial; 4. comienzo de un ejercicio de servicios y ministerios litúrgicos a partir de este momento...

3. *Confirmación eucarística – eucaristía confirmatoria*

El que la confirmación se celebre después de la primera eucaristía creemos no puede considerarse ni como un error teológico, ni

como una anomalía litúrgica, si se entiende la iniciación como un proceso dinámico global.

Cuando se comienza la iniciación de un niño con el bautismo y se cuenta con el serio deseo y propósito de continuar el proceso iniciatorio, orientado dinámicamente a la realización de las distintas etapas sacramentales y elementos que lo constituyen (catequesis-catecumenado, confirmación, eucaristía), no hay dificultad especial para celebrar la primera eucaristía antes de haber recibido la confirmación, ni para celebrar posteriormente la confirmación, sin oponerse a su finalización fundamental en la eucaristía adulta.

La celebración de la primera eucaristía antes de la confirmación no es una contradicción teológica, pues el don del Espíritu que se presupone para la participación eucarística ya se ha recibido en el bautismo «en el agua y el Espíritu». Por otro lado, puede afirmarse que la misma gracia del «Espíritu pentecostal» de la confirmación ya está actuando en el sujeto, al estar dinámicamente orientado a la celebración del sacramento. La eucaristía siempre es «confirmatoria», en cuanto implica el Espíritu bautismal, que es el mismo que el de la confirmación», y nos reafirma y fortalece en dicho Espíritu. Tampoco creemos que se pueda llamar «anomalía litúrgica» al hecho de darse un cambio del orden tradicional, ya que «tradicional» (al menos desde el siglo V) es también esta inversión, y difícilmente puede calificarse así una praxis que, con escasas diferencias, dura tantos siglos.

Y en cuanto a la finalización de la primera eucaristía y de la confirmación en la eucaristía de la comunidad adulta, creemos que tampoco existen dificultades especiales. No olvidemos la pedagogía «espaciada» seguida por la Iglesia en diversas épocas respecto a los sacramentos, como la penitencia, el matrimonio y la misma iniciación cristiana. El cambio que se verificó del sistema iniciático de los cinco primeros siglos hacia la «descomposición» en sus diversas partes y hacia la concentración «artificial» en el rito del bautismo de los niños, no fue ni mucho menos inferior al que se verifica adelantando la primera eucaristía a la confirmación. Por otro lado, sea cual sea la edad y el momento en que se celebra la confirmación, siempre será la eucaristía posterior de la comunidad adulta la culminación de la iniciación cristiana, el centro y culmen de la vida bautismal y confirmatoria. Del mismo modo que la eucaristía siempre será «confirmatoria», así también la confirmación siempre será «eucarística», no sólo en cuanto que «confirma» la primera y segunda y... eucaristía, sino también en cuanto ella misma significa la plena disposición subjetiva a la participación en la eucaristía de la comunidad adulta, con todos los derechos y deberes[3].

El mismo Vaticano II insiste en esta centralidad permanente de la eucaristía cuando dice: La eucaristía aparece como la fuente y la culminación de toda la predicación evangélica, como quiera que los catecúmenos son poco a poco introducidos en la participación de la eucaristía»[4]. Y el *Directorio para las misas con niños* afirma: «...para esta participación (en la eucaristía) los niños han de ser preparados y conducidos en la comprensión más profunda de su significado. Tal formación litúrgica y eucarística no puede separarse de la educación general humana y cristiana... Es función de la catequesis eucarística... desarrollar estos valores humanos, a fin de que los niños de un modo gradual, de acuerdo con su edad y condiciones psicológicas y sociales, abran su espíritu a la percepción de los valores cristianos y a la celebración del misterio de Cristo»[5].

3. Cf. H. Bourgeois, *La place de la confirmation*, 533-534; Id., *Théologie catéchuménale*, 162-164; L. M. Chauvet, *Etapes vers le baptême ou étapes du baptême?*: LMD 189 (1991) 35-46.
4. PO 5.
5. *Directorio para las misas con niños*, n. 8-9.

LA PRIMERA EUCARISTIA Y LA PRIMERA PENITENCIA

Una de las cuestiones que se plantean en la teología y en la pastoral de la iniciación, es el puesto de la primera penitencia en el proceso y la secuencia que se debe seguir: antes o después de la primera eucaristía, como obligación o como derecho de los niños, sacramental o bajo otras formas...

1. *Contexto histórico*[1]

Aunque antes del siglo XIII normalmente la primera comunión tenía lugar en el momento del bautismo, y por tanto precedía a la primera confesión, es difícil precisar qué secuencia se seguía cuando los niños eran un poco mayores. A partir del siglo XIII, mientras algunos historiadores y teólogos sostienen que el niño debe confesarse siempre antes de la primera comunión, otros niegan tal necesidad. Se discute si la madurez necesaria para recibir la eucaristía debe ser mayor que la exigida para recibir la absolución y viceversa. El concilio de Trento, que recoge el canon del Lateranense IV, no resuelve la cuestión, contentándose con afirmar que los niños están obligados a la comunión pascual cuando son capaces de perder la gracia, es decir, de cometer pecados mortales[2]. El catecismo del concilio de Trento, por su parte, enseña que la de-

1. Cf. la bibliografía citada para la primera comunión. Además, L. Andrieux, *La première communion. Histoire et discipline. Textes et documents: Des origines au XX siècle*, Paris 1970, 90-326; A. Mansencau, *Le Decret «Quam singulari»*, en Varios, *Communio solennelle et profession de foi*, 85ss; H. Morea, *Communion eucharistique*, en DTC III, col. 497ss; C. Blanchette, *Pénitence et eucharistie*, 72-120.

2. DS 1659, 1730, 1734.

cisión de admitir al niño a la primera comunión depende de los padres y del confesor, confirmando la secuencia confesión-comunión[3].

Después de Trento la praxis admite variaciones, al introducirse una distinción entre la «edad de la razón» necesaria para recibir la penitencia sacramental y la «edad de la discreción» necesaria para la recepción de la primera comunión. Se exige mayor madurez para recibir el sacramento de la eucaristía que para recibir el de la penitencia. Pero el tema permanece abierto hasta Pío X.

2. *Pío X y el Decreto «Quam singulari» (8 de agosto de 1910)*

Con la publicación de este Decreto se pone fin a un debate, pero se abre una nueva polémica. El papa deplora el error de determinar dos edades distintas: una para la confesión y otra para la comunión (entre los 12-14 años); el error de considerar la comunión como recompensa y no como remedio; el error de negar a los niños la absolución antes de recibir la primera comunión... Apoyándose en el concilio de Trento, «sacra tridentina synodus», y saliendo al paso de los errores jansenistas, desea restaurar la comunión frecuente en la Iglesia. Enseña que las únicas condiciones necesarias para recibir dignamente la eucaristía son el estado de gracia y la recta intención; que la eucaristía es alimento y remedio que el niño necesita antes de llegar a la edad de las pasiones; que la primera comunión puede recibirse cuando el niño llega a poder distinguir el pan eucarístico del pan ordinario y adquiere un conocimiento elemental de los principales misterios de la fe; y que a esta edad es cuando el niño puede también recibir la absolución sacramental[4].

La recepción del documento de Pío X no se realizó sin discusiones y diversidad de interpretaciones, como muestran los diversos comentarios al mismo[5].

3. *Discusiones recientes sobre la relación primera confesión-primera comunión*

El concilio Vaticano II no aborda la cuestión de la relación y secuencia entre primera confesión y primera eucaristía, pero la

3. *Catecismo del concilio de Trento*, parte II, cap. 3, n. 15.
4. AAS 2 (1910) especialmente 267-269.
5. Cf. L. Andrieux, *la première communion*, 324; C. Blanchette, *Pénitence et eucharistie*, 96-97.

visión global y renovadora que propone, unida a las nuevas instancias teológicas y pastorales, provocan una nueva secuencia en la celebración de estos dos sacramentos: antes primera eucaristía, y en otro momento posterior primera penitencia sacramental.

Como resume C. Branchette, teólogos y pastoralistas «fieles al espíritu del concilio, influenciados por las investigaciones modernas en psicología evolutiva, interrogándose por una mejor comprensión del proceso de integración y de asimilación del niño, inspirados en los estudios bíblico, litúrgico, sacramental y teológico, interpelados por una practica pastoral decepcionante, que no corresponde ni a las necesidades del niño ni de la comunidad cristiana... los iniciadores de nuevos programas de catequesis y los teólogos más implicados en la formación catequética, sugieren modalidades diferentes... en orden a una verdadera iniciación de los niños. Más aún, confiando en que el niño que llega a la edad de la razón no puede pecar mortalmente y en que puede recibir la eucaristía con devoción, recta intención y en estado de gracia, instauran una práctica nueva, que consiste en acoger al banquete eucarístico antes de que hayan hecho la experiencia del perdón sacramental, secuencia esta que se extiende rápidamente en numerosas diócesis de Europa y América»[6]. Esta práctica suscita dos cuestiones, en torno a las cuales van a girar las controversias al respecto durante los últimos años: 1. ¿a qué edad *puede* un niño celebrar por primera vez el sacramento de la reconciliación penitencial? 2. ¿a qué edad *debe* celebrar este sacramento?

El planteamiento de estas cuestiones tiene ya sus antecedentes en autores como J. Jungmann, que justifica la secuencia tradicional desde un planteamiento más catequético[7], H. A. A. Tijsmans, que aboga por la forma nueva desde la psicología evolutiva[8], y P. Ranwez, que intenta explicar los pros y contras desde la pedagogía religiosa y la sacramentología[9]. Sin embargo, la controversia se plantea a partir de los años sesenta sobre todo en Estados Unidos y en Europa[10]. Las opiniones se dividen en dos grandes tenden-

6. C. Blanchette, *Pénitence et eucharistie*, 118.
7. J. Jungmann, *Catequética. Finalidad y método de la instrucción religiosa*, Barcelona 1957.
8. H. A. A. Tijsmans, *La confession des enfants et ses problèmes psychologiques*: ParLit 2 (1963) 155-163.
9. P. Ranwez, *Les sacrements de l'initiation chrétienne et l'âge de la première confession*: LumVit 4 (1964) 617-634.
10. Algunos autores y estudios: L. A. Elchinger, *Die Kinderbeichte und die Erziehung der Kinder in Sinne der Busse*: Anima 4 (1959) 354-359; F. Agilberto,

cias: la de quienes defienden la nueva secuencia (primera comunión-primera confesión), y la de los que defienden la secuencia tradicional: primera confesión-primera comunión.

Los argumentos en favor de la nueva secuencia pueden resumirse así: 1. La tradición de la Iglesia, y el mismo magisterio de Pío X, no determinan que necesariamente la primera confesión preceda a la primera comunión. 2. La exigencia de una confesión sacramental a la edad del uso de razón no está en armonía con la psicología y la jurisprudencia modernas. 3. Toda preparación a la primera confesión incluye la capacidad de percibir la distinción entre pecado mortal y venial, y hay que tener en cuenta que «la edad de la razón» se ha percibido diversamente en las distintas épocas y culturas. 4. El niño, a la edad de los siete años, es psicológicamente incapaz de cometer un pecado mortal, aunque pueda tener conciencia de falta. 5. Si el niño peca venialmente, la Iglesia ha enseñado siempre que los «pecados cotidianos» son perdonados por la oración, la caridad... 6. Por otro lado, la eucaristía es también remedio contra el pecado, y a la vez que da la gracia, perdona los pecados veniales y preserva contra el pecado. 7. La penitencia sacramental sólo es exigida antes de la comunión eucarística, cuando se tiene conciencia de un pecado mortal. 8. Desde un punto de vista moral, parece claro que para comprender y vivir la verdad del sacramento de la penitencia se requiere mayor madurez psicológica y psíquica, que para recibir la comunión eucarística. 9. La conciencia moral del niño se desarrolla lentamente y es necesaria una educación adecuada que lo capacite para este discernimiento, aunque es imposible generalizar y aplicar a todos el mismo desarrollo de dicha conciencia moral.

Los argumentos en favor de la secuencia clásica pueden resumirse así: 1. La secuencia tradicional debe ser respetada, por los frutos que ha dado, por el auxilio y remedio contra el pecado que supone, por ser la mejor disposición a la comunión. 2. El encuentro sacramental del niño a los siete años debe calificarse como una «confesión de devoción», ya que es difícil que a esa edad pueda cometer un pecado mortal. 3. La primera penitencia debe considerarse como un elemento sacramental más del proceso de iniciación, que culmina en la eucaristía. 4. El niño tiene derecho a recibir el sacramento del perdón antes de la primera comunión, al llegar al uso de razón, pues es capaz de tener ya una conciencia de mal y un deseo de rechazarlo.

Preocupazioni per la prima confessione dei piccoli: Sussidi Eruditi XXXI (1966) 176-181; P. Cleroux, *La première confession des enfants. Réflexions d'un prêtre-psichologue*: Liturgie et Vie Chrétienne XXXIII (1968) 284-295; L. Agostini, *La prima confessione posticipata alla prima comunione*: Catechesi 64 (1971) 3-10; A. Spieler, *Müssen Kinder beichten?*: Diakonia V (1974) 117-123; I. Segarra, *La primera confesión y la primera comunión*, Barcelona 1974; J. L. Larrabe, *Las primeras confesiones y comuniones*, Madrid 1975.

4. *Intervenciones y enseñanza actual de la Iglesia*

¿Cuáles han sido las reacciones e intervenciones de la santa sede al respecto? ¿está ya totalmente clarificada la cuestión de la secuencia y de la obligatoriedad?

En 1971 interviene por primera vez en el debate la santa sede: se trata de un «Addendum» al «Directorio catequístico general»[11]. Se refiere a la discusión existente y a las experiencias seguidas en algunas diócesis según el nuevo orden, que cree suscitan cierta duda y perplejidad porque no respetan el derecho del niño a confesar sus pecados antes de la primera comunión y no consideran siempre el beneficio de una buena catequesis al respecto.

Dos años más tarde, el 24 de mayo de 1973, la Congregación para la disciplina de los sacramentos y la Congregación para el clero publican el documento «Summus Pontifex», aprobado por Pablo VI[12]. En este documento se contemplan «algunas prácticas nuevas introducidas en algunos lugares», donde se permite la primera comunión antes de la primera confesión y se «tolera» que estas experiencias puedan continuarse «temporalmente» con la condición de que se notifique a la santa sede y se actúe en comunión con ella, aunque se prevé poner fin a las mismas.

Las reacciones fueron bastante críticas y suscitaron algunas *consultas* como las de la Conferencia episcopal de Canadá[13]:

1. ¿La declaración quiere impedir que los niños reciban la primera comunión, si no existe confesión precedente?

2. ¿Por qué se obliga a los niños a esta confesión cuando a los adultos sólo se les obliga si son conscientes de falta grave?

3. ¿Cuál es la responsabilidad de los padres y del confesor en el juicio que dan sobre la aptitud del niño?

11. AAS 64 (1972) 173-176.
12. AAS 65 (1973) 410ss.
13. Assemblée des évêques du Québec, *L'initiation des enfants*, Montréal 1983, 13-14.

La respuesta del 17 de septiembre de 1973 dice así:

1. La declaración no pretende obligar a todo niño a confesarse antes de recibir la primera comunión.

2. Tampoco quiere exagerar sobre las condiciones que impiden al niño recibir la penitencia antes de la comunión, ni abordar las contradicciones morales o de otro tipo.

3. Ciertamente, durante el período de iniciación, el niño debería recibir una preparación catequética positiva y pastoral para la recepción fructuosa de los dos sacramentos.

4. Es prioritario el papel de los padres, que supone un diálogo con un sacerdote, e incluso tener en cuenta la decisión personal del niño[14].

En 1977, de nuevo las Congregaciones para los sacramentos y el culto divino y la Congregación para el clero envían una «carta» a los obispos del mundo entero, con aprobación del papa, en la que se dice que «toda experiencia tendente a recibir la primera comunión antes de haber recibido el sacramento de la penitencia debe finalizar», de modo que sea restablecida la «disciplina de la Iglesia en el espíritu del decreto «Quam singulari»[15]. Por tanto, a partir de la edad del uso de razón, se impone a los niños la obligación de cumplir con el doble precepto de la confesión y comunión anuales. La carta recuerda la influencia beneficiosa que ejerce la confesión sobre los niños, cuando ha sido bien preparada, adaptada y realizada. Esta práctica, como después explicará el cardenal Ratzinger, supone una buena preparación catequética. Pues la iniciación a la eucaristía no se puede hacer sin una preparación a la penitencia sacramental, ya que la eucaristía misma reclama la conversión, la confesión y el perdón[16]. La exhortación «Reconciliatio et poenitentia» recuerda que la costumbre de confesar antes de recibir la primera comunión despierta en el niño una recta conciencia moral y le prepara a recibir el sacramento de la eucaristía, siendo beneficiosa siempre que se realiza con «prudencia y sabiduría» y va precedida de una preparación catequética[17]. En la misma línea se expresa en nuevo Código de derecho canónico[18].

14. Cf. sobre todo esto C. Blanchette, *Pénitence et eucharistie*, 104ss.
15. AAS 69 (1977) 327ss.
16. L'Osservatore Romano 48 (1977) 2ss.
17. *Reconciliatio et poenitentia*, n. 38, 60.
18. CIC can. 913 § 1.

5. *Primera iniciación «pedagógica» al sacramento de la penitencia*

Creemos que, después de todo lo recordado, es difícil proponer una solución general, dado que las situaciones personales, sociales y culturales son diversas, y teniendo en cuenta los argumentos expuestos por las diversas instancias y el respeto que nos merece la disciplina actual propuesta por la santa sede.

Sin embargo, nuestra opinión puede resumirse de la siguiente manera:

1. Es difícil fijar hoy la «edad de la discreción» a los siete años, si consideramos la diversidad de interpretaciones históricas que han existido, la diferencia de situaciones, las aportaciones de las ciencias.

2. Tampoco se puede afirmar fundamentada y generalizadamente que un niño a la edad del uso de razón puede cometer un pecado mortal, porque no es esto lo que la tradición enseña, ni lo que las ciencias humanas nos dicen, ni lo que la experiencia nos muestra, ni lo que la moral explica sobre lo que significa e implica un pecado mortal.

3. Por lo mismo, es imposible deducir, desde un planteamiento teológico penitencial lúcido, la obligatoriedad de que un niño a la edad del uso de razón, celebre el sacramento de la penitencia antes de comulgar.

4. Otra cosa es que de aquí haya que deducir que el niño no puede, o que no le convenga celebrar sacramentalmente la penitencia antes de comulgar, por los frutos que puede conllevar si precede una adecuada catequesis y se realiza con sabiduría y prudencia.

5. La relación penitencia-eucaristía puede y debe mantenerse, no sólo para purificar la actitud, formar la conciencia y preparar con la mejor disposición la eucaristía, sino también para mostrar el aspecto de «prevención» y reconciliación que la misma eucaristía realiza.

6. Todo esto, sin embargo, creemos puede salvarse igualmente, o incluso de una forma mejor, si se sabe integrar adecuadamente la penitencia en el proceso global de la iniciación cristiana y en vistas a una progresiva participación en las diversas formas de penitencia que culmine con la celebración del sacramento en su momento más oportuno.

Explicando esta última propuesta, creemos que el que no se pueda afirmar la obligatoriedad absoluta de confesarse antes de comulgar en los niños que llegan al «uso de razón», no quiere decir que no tengan que celebrar la penitencia, o convertirse, o

pedir perdón, o reunirse con los demás para escuchar a Dios e intentar ser más buenos. Pero la penitencia, como dice la Iglesia, puede celebrarse de muy diversas formas y en situaciones muy distintas: en la vida, en familia, en el grupo de catequesis, en la iglesia; de forma privada (forma A) y en formas comunitarias (formas B y C); en un pequeño grupo o en gran asamblea... Iniciar al niño en la penitencia será hacerle participar poco a poco en las distintas formas y posibilidades de celebración, de manera que pueda integrarlas equilibrada y progresivamente en su vida y en su comportamiento penitencial cristiano. Esto requiere instaurar un proceso de iniciación penitencial en el interior del gran proceso de iniciación cristiana. En este sentido, la iniciación penitencial puede ir marcada por diversas etapas, según las dintintas formas de celebración existentes.

En concreto, lo que nosotros proponemos aquí es que antes de la primera comunión se inicie a los niños en las formas «cotidianas» de vivir la penitencia (perdón mutuo, oración, caridad, dejarse corregir, pequeños sacrificios por los demás, solidaridad...), en las formas litúrgicas o «celebración común de la penitencia», en la que se escucha la Palabra, se comenta, se revisa en común, se pide juntos perdón, se pone un signo de reconciliación y se invoca la gracia y misericordia de Dios..., aunque sin absolución. En algunas circunstancias sería posible celebrar con ellos la penitencia en la forma C, es decir, «con confesión y absolución general», ya que puede ser más adaptada a su psicología y situación, y en ellos no existiría normalmente el problema de tener que confesar después un pecado mortal. También sería posible celebrar la penitencia en las formas A y B, si se dieran las condiciones antes señaladas. Pero no lo creemos absolutamente necesario. Quizás sería más pedagógico e iniciador a la verdad y variedad de formas penitenciales dejar estas formas sacramentales para después de la primera comunión, como etapas de una iniciación que va profundizando en catequesis y experiencia hasta llegar (por ejemplo hacia los 11-12 años) primero a la celebración de la penitencia comunitaria, con confesión y absolución individual (forma B, hacia los 10 años), y posteriormente a la celebración con confesión y absolución individual (forma A, hacia los 12 años). De la misma manera que veíamos un proceso de iniciación eucarística en el interior de la iniciación cristiana, así vemos un proceso de iniciación penitencial en el interior del gran sacramento de iniciación.

4

VALORACION PASTORAL

Todo lo explicado anteriormente sobre la distinción y relación entre primera eucaristía y eucaristía de la comunidad adulta, así como sobre la relación entre primera penitencia y primera eucaristía, tiene unas consecuencias importantes.

1. *Primera eucaristía y evangelización*

Si es necesario «relativizar» la primera eucaristía, ¿qué hacer entonces para valorarla de forma adecuada en el interior del proceso? La respuesta es sencillamente: «Hacer bien lo que se quiere y se debe hacer».

En primer lugar, es preciso partir de *la realidad tal cual es*, situando a los niños y a los padres en el mundo que ellos viven, que es un mundo marcado por el materialismo, por la voracidad de disfrute y consumo..., donde predomina el indiferentismo religioso, el secularismo y la increencia. Que sigue considerando la primera comunión, en gran medida y a veces casi exclusivamente, como una fiesta familiar, social.

Esto quiere decir que vivimos una situación *necesitada de evangelización* y que los objetivos a perseguir deben ir encaminados en esta línea: evangelización de los padres y de la familia, evangelización de los propios niños.

Pero el problema no se plantea en el ideal teórico, sino en su práctica realización: ¿con qué personas y medios se logra esto? Sabemos que las respuestas pueden sonar a utópicas, pero nos permitimos sugerir algunos medios que consideramos más coherentes y eficaces:

—*Respecto a los padres* podría ofrecerse al menos un «mini-proceso catecumenal, adaptado a su situación, con el objetivo de renovar su conversión y su fe... Podría hacerse durante la Cuaresma, culminando en pascua, o bien durante la pascua culminando en pentecostés con la primera eucaristía.

—Pero, tan importante como esto, es la intervención de la *familia entera* en el proceso de preparación de los niños. Es una intervención de gran valor educativo e iniciatorio. Supone que los padres son evangelizados, que asumen con interés la preparación de sus hijos, que tienen conciencia de su ser «iglesia doméstica», que actúan en consonancia con la parroquia... Los medios de que pueden servirse son numerosos: 1. no concentración en aspectos externos: vestido, banquete, regalo; 2. diálogo con el niño sobre lo que significa su primera comunión...; 3. recordatorio familiar de su bautismo, con los símbolos: vela...; 4. oración especial con el niño sobre los diversos aspectos-signos de la eucaristía: comunidad, palabra, pan y vino, paz...; 5. comentario con toda la familia (si hay otros miembros) sobre los aspectos de la celebración y su sentido; 6. acompañamiento al niño a los actos comunes de preparación...[1].

2. *Preparación de los niños para la primera eucaristía*

En *cuanto a los niños*, sin pretender hacer con ellos un catecumenado en sentido estricto, de lo que ciertamente son incapaces, será necesario que la preparación esté programada, ordenada, espaciada, en orden a suscitar en ellos la experiencia de la fe y de la comunidad. Supone que se tienen en cuenta los siguientes aspectos: 1. progresividad y etapas, a lo largo al menos de uno o dos años; 2. catequistas preparados, con intervención de los padres; 3. equilibrio armónico de dimensiones: catequesis, símbolos y cebraciones, experiencia de encuentro comunitario, voluntad de justicia, amor y verdad...

El proceso en etapas con los niños se debe explicitar y significar en una especie de *«itinerario simbólico»*, en el que pueden entrar estos signos: 1. celebración de la fiesta de la luz: las candelas (2 de febrero); 2. iniciación a la oración en familia, señalando un

1. Sobre todo esto puede verse más ampliamente en nuestra obra: D. Borobio, *Sacramentos y familia. Para una antropología familiar de los sacramentos*, Madrid 1993.

momento especialmente significativo; 3. entrega del Padrenuestro en celebración especial; 4. visita a la pila bautismal y renovación del bautismo; 5. presentación solemne de la Biblia y celebración de la Palabra; 6. celebración de la penitencia en sus formas «cotidianas» y en su «forma común» (sin absolución); 7. primera participación en la liturgia de la Palabra de la misa; 8. en su caso, celebración sacramental de la penitencia en su forma C; 9. participación completa en la eucaristía con la comunión; 10. pequeña etapa mistagógica eucarística hasta la festividad del Corpus Christi, con su especial participación en eucaristía, procesión...

En cualquier caso, tanto a los padres como a los niños, es preciso hacerles comprender que *la iniciación cristiana es un proceso*, que no todo termina aquí, que es preciso *continuar*. Crear una conciencia de continuidad es también un elemento intrínseco de la estructura de la preparación a la primera eucaristía.

3. *Celebración de la primera penitencia y de la primera eucaristía*

a) *La primera penitencia*

Teniendo en cuenta lo anteriormente explicado, recordemos que el Ritual de la penitencia dice: «Normalmente se puede pensar que el niño es capaz de celebrar el sacramento de la penitencia antes de participar por primera vez en la eucaristía. La santa sede ha considerado oportuno la conservación de la costumbre vigente en este sentido»[2]. Al mismo tiempo, la Iglesia pide una y otra vez que se adapten las celebraciones a la capacidad de los niños, y también la penitencia.

De aquí creemos puede deducirse, además de lo ya indicado, la siguiente praxis o comportamiento pastoral: Es preciso distinguir entre la «necesidad de celebrar el sacramento» y la «necesidad de celebrar la reconciliación penitencial». Lo primero no es absolutamente necesario, por regla general, pues difícilmente pueden tener pecado mortal. Lo segundo sí es necesario, por razón pedagógica y de iniciación. El «cómo» es difícil generalizarlo. Pueden ser las «formas cotidianas» o las «formas litúrgicas» o las «formas sacramentales». Todo depende de la pedagogía de iniciación a este sacramento adoptada y de la sabiduría, aplicación y capacidad de adaptación con que se realizan. Creemos que, bien preparada y

2. *Ritual de la penitencia*, n. 68.

realizada, la forma sacramental más adaptada sería una celebración comunitaria tipo C, o una celebración «común», sin absolución.

b) *Primera eucaristía*

Para que esta celebración sea y exprese todo lo que hemos venido diciendo, sería necesario lo siguiente: 1. preparación y ambientación en clima de gozo y fiesta; 2. diálogo paciente con padres para centrar la atención en aspecto religioso; 3. ayudarles a una participación ejemplar, tanto a los padre como a los niños; 4. unión de la eucaristía con gestos de solidaridad, justicia, misericordia; 5. hacer comprender que es una fiesta comunitaria, destacando la importancia de la comunidad para la vida cristiana; 6. insistencia en crear una conciencia de continuidad, como «condición» para una correcta comprensión de la primera eucaristía; 7. esto debe expresarse por palabras (moniciones, predicación) y por gestos diversos: animación a continuar la catequesis, alusión o presentación de catequistas, presencia y participación de confirmandos o confirmados...

Cuanto estamos sugiriendo supone que la primera eucaristía se celebra, de hecho, antes de la confirmación y que esta praxis no es contradictoria, ni con la unidad de los sacramentos de iniciación, ni con que la eucaristía sea el momento culminante de la iniciación. Pero no esta eucaristía, sino la de la comunidad adulta, a la que se orientan los que ahora comulgan.

Somos conscientes de que no se pueden olvidar la dimensión de religiosidad popular que implica la primera eucaristía con sus aspectos positivos y negativos. Esto exige por parte de los pastores y agentes de pastoral una valoración de aspectos populares, humanos y hasta sociales, más allá de puritanismos exagerados. Pero también supone luchar por una autentificación evangélica creciente este «sacramento de la religiosidad popular»[3].

3. Cf. D. Borobio, *Los cuatro sacramentos de la religiosidad popular. Una crítica*: Conc 132 (1978) 249-266.

CONCLUSIÓN

NUEVO PROYECTO DE INICIACIÓN CRISTIANA

Al final de nuestro estudio queremos proponer varias conclusiones para una renovación del «proyecto de iniciación cristiana». De este modo, pretendemos adaptar a las nuevas circunstancias la propuesta que ya hicimos en otro momento[1]. Conscientes de la variedad de situaciones y de la diversidad de métodos y dinámicas, queremos movernos más bien en el terreno de los criterios y las sugerencias pastorales que consideramos más importantes para un buen planteamiento.

1. *Por una iniciación integral teórica y prácticamente*

Estamos convencidos, en la línea de los planteamientos eclesiales y ecuménicos actuales, de que la iniciación cristiana debe y puede recuperarse entendida y practicada como una totalidad, como un dinamismo progresivo, como una unidad global, en la que los diversos elementos o piezas que la constituyen deben interpretarse correctamente, haciéndoles desempeñar la función que les corresponde según su sentido propio y en el conjunto, de manera que pueda lograrse el objetivo central de iniciar al misterio de Cristo y de la Iglesia, o «hacer un cristiano» que, con la gracia de Dios y su voluntad de respuesta en la fe, pueda llenar de sentido evangélico su vida.

Para lograr esto, es necesario individuar y determinar los elementos básicos de la iniciación, sacramentales y no sacramentales; salvar la centralidad y polaridad bautismal, refiriendo y relativizando todos los elementos al conjunto; ordenar tales elementos de modo que, sin degenerar su identidad teológico-litúrgica, atiendan también a la capacidad subjetiva y al crecimiento iniciático personal; atender a las diversas situaciones, necesidades y posibilidades, y complementar sin estridencias las diversas realizaciones.

1. Cf. D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana*, 308-328.

La Iglesia no debería tener dificultad en revisar los elementos de esta iniciación cristiana, de modo que se pudiera venir a una ordenación o reestructuración de los mismos de forma más coherente con su sentido y sus objetivos, más dinámicamente unitaria de sus elementos, más realista y adaptada con la situación actual. De poco sirve mantenerse en unos planteamientos que absolutizan uno de los sacramentos de iniciación marginando los otros, o que exaltan una tradición desconociendo las demás, o que se empeñan en repetir los ritos sin atender a las situaciones y al proceso vital ni transformar la realidad.

Pero todo ello debe traducirse en ordenación concreta, en etapas del proceso iniciatorio, en acompañamiento catequético, en expresión simbólica y celebración, en experiencia de comunidad, en transformación ética y moral, en catecumenado y sacramentos. La Iglesia no tiene otros medios para expresar el misterio y transmitir un sentido de vida que le viene dado en Cristo y certificado por una larga experiencia histórica. Pero se le exige un esfuerzo permanente de reinterpretación y adaptación desde la fidelidad a Dios y al ser humano. Y esta tarea creemos que todavía está muy lejos de cumplirse en lo que se refiere a la iniciación cristiana.

2. *Para renovar el «gran sacramento» de la iniciación cristiana*

Creemos que la renovación de la iniciación cristiana depende de una comprensión teológica y pastoral adecuada de las distintas «piezas» que la constituyen. Sin estas «grandes convicciones», que se traducirán en comportamiento pastoral coherente, no será posible tal renovación.

1. *Mantener la unidad dinámica de la iniciación total.* El principio «unidad de la iniciación cristiana» debe ser comprendido, mantenido y expresado de forma adecuada. Esta unidad, que en principio se manifiesta en un orden externo secuencial (bautismo-confirmación-eucaristía), en la práctica debe manifestarse en una ordenación dinámica referencial, dada la diversidad de momentos y situaciones o edades en que los sacramentos se celebran, y teniendo en cuenta que esta unidad afecta también a los otros elementos iniciatorios no sacramentales, sobre todo la catequesis o catecumenado y la comunidad.

2. *Reconocer la pluralización de situaciones y la diversidad de tradiciones.* En nuestro contexto se ha incrementado la pluralización de las situaciones bautismales e iniciatorias. Es preciso reconocerlas, prever los medios adecuados para orientarlas y adaptar a ellas el proceso iniciatorio. Por otro lado, la apertura ecuménica nos lleva a reconocer y apreciar la riqueza de las tradiciones iniciatorias de las distintas confesiones cristianas. Una actitud abierta a esta diversidad ayudará a plantear sin fáciles absolutismos o exageraciones la visión propia, y contribuirá a enriquecer el proceso iniciatorio en las comunidades.

3. *Relativizar el bautismo de niños y la primera eucaristía.* Bautismo de niños y primera eucaristía tienen un puesto y valor iniciatorios insustituibles en la tradición de la Iglesia occidental. Pero deben «relativizarse» o referenciarse a los otros momentos integrantes de la iniciación cristiana, para que sean interpretados correctamente. No son el «todo», sino la «parte» de la iniciación. Y no se les hace ningún favor cuando, tras haberlos recibido, se considera ya cumplido el proceso integral de la iniciación cristiana. Si el bautismo de niños está más referido a la confirmación como «consumación» del bautismo, la primera eucaristía apunta más a la eucaristía de la comunidad adulta, como verdadero punto culminante de la iniciación total.

4. *Retrasar la confirmación sin romper la unidad.* No se puede ni marginar ni exaltar la confirmación. Su sentido y su lugar propios son la iniciación cristiana. Pero no debe considerarse un «error» su retraso a un momento posterior a la primera eucaristía, si se plantea y se significa de modo adecuado la «eucaristía de la comunidad adulta» como el momento culminante de la iniciación. Esta comprensión y praxis, lejos de oponerse al sentido e identidad de la iniciación cristiana, hace posible que se recupere el catecumenado y que se realicen sus diversas dimensiones, por una espaciación dinámica, coherente y unitaria de los diversos elementos.

5. *Recuperar institucionalmente el catecumenado.* El verdadero sentido del retraso de la confirmación sólo se descubre cuando, al mismo tiempo, se recupera y sitúa el catecumenado en el momento precedente. El catecumenado fue y sigue siendo una pieza fundamental en el proceso de la iniciación cristiana. La Iglesia lo ha recuperado en el Ritual de la iniciación cristiana de adultos, y lo propone adaptado para otros tipos de iniciación. Es necesario conocer su identidad, aplicarlo en su propio dinamismo, no confundirlo con una simple catequesis, considerarlo como el elemento más tradicional en el que se sitúan los sacramentos de iniciación, valorarlo como el medio más adecuado para la necesaria evangelización e iniciación cristiana.

6. *Promover la participación de la comunidad total.* No hay iniciación verdadera sin comunidad, ni comunidad auténtica sin iniciación. Bien entendida y practicada, la iniciación que se esfuerza en realizar todo lo arriba indicado, no puede ser «obra» únicamente del sacerdote, sino de la comunidad entera. Es toda la comunidad la que debe sentirse interesada y responsable de la iniciación, aunque participen de modo directo sólo algunos de sus miembros. Si la comunidad entera entiende y acepta la iniciación como proceso, si se esfuerza en ir al encuentro de los iniciandos para llegar a una mutua integración enriquecedora, entonces la iniciación puede renovar a la comunidad misma.

7. *Reconocer los servicios y ministerios.* La iniciación reclama la corresponsabilidad y participación de los diversos miembros de la comunidad, de manera que puedan realizarse las distintas funciones y alcanzarse los objetivos previstos. Pero esto supone que se llama y discierne, que se prepara y dispone, que se ofrecen los medios materiales adecuados, que se coordina y se revisa la tarea, que se confía en sus posibilidades para cumplir la función encomendada. En la iniciación cristiana deberían movilizarse numerosos servicios y ministerios, como el obispo y los presbíteros, los padres y padrinos, los catequistas y animadores, los testigos y participantes en otros grupos y comunidades, los adolescentes y jóvenes ya confirmados e iniciados.

8. *Presentar «ofertas» adecuadas para la continuidad.* La iniciación cristiana se articula y realiza sobre y desde el principio de la continuidad y el dinamismo. Crear esta conciencia de continuidad en la comunidad cristiana es necesario para la realización del proyecto. Esta continuidad se plantea de forma especial tras haber recibido el sacramento de la confirmación, pero está presente en todo el proceso, principalmente en la relación mutua de catecúmenos-comunidad o miembros activos de la comunidad. Es necesario que se prevean las diversas posibilidades para una continuación adecuada, en una integración mutua iniciados-comunidad, para la realización de las diversas dimensiones de la misión de la Iglesia: palabra, comunión, culto, caridad...

3. *Etapas y elementos de un proyecto de iniciación cristiana*

A continuación pasamos a concretar los distintos elementos de un proceso integral de iniciación, de acuerdo con el «iter» que nos parece más adecuado.

1. *El bautismo de niños.* Es un comienzo legítimo y necesario de la iniciación, siempre que se den las condiciones necesarias. Se precisan unos criterios de discernimiento sobre la posibilidad y forma, según las disposiciones de los padres y las «garantías» de la comunidad, para el desarrollo de todos los elementos posteriores. No debe olvidarse que la Iglesia habla de «bautismo de niños», «bautismo que se difiere a un momento posterior» y «bautismo de adultos». La pastoral bautismal debe realizarse con el mejor empeño, según los criterios del Vaticano II: dilación entre petición y celebración, preparación personal y en grupo de padres y padrinos que piden el bautismo, profundización en los símbolos sacramentales y en la responsabilidad bautismal.

2. *Catequesis y educación permanente en la fe de la Iglesia.* Esta catequesis, que se da ya en los primeros años de la infancia por medio de la familia, se acentúa en la comunidad con la preparación a la primera eucaristía y se continúa a lo largo de todo el proceso iniciatorio. Esta educación no sólo atiende a la palabra, sino también al testimonio, a los símbolos, al lenguaje... No deja espacios vacíos, sino que en todas las etapas presenta «ofertas» adecuadas a la situación y edad. Es necesaria una verdadera pastoral familiar que ofrezca los medios necesarios y ayude a los padres a cumplir la tarea educativa de la que les hemos hablado.

3. *Primera eucaristía o comunión.* Celebrada entre los 7-9 años, está considerada como el primer momento especialmente significante de una iniciación eucarística, pero no como su momento «culminante». Esta etapa debe ir precedida de una preparación adecuada, siguiendo un «itinerartio simbólico» adaptado a los niños (fiesta de la luz, iniciación a la oración, primera penitencia, liturgia de la Palabra, tiempos litúrgicos...), que les vaya conduciendo a la primera eucaristía como una etapa del proceso total.

4. *Crecimiento en la fe - catequesis permanente.* Entre los 10-15 años, la familia, la escuela y la comunidad cristiana deben complementarse en la educación permanente de los bautizados que han participado por primera vez en la eucaristía. Las dificultades de estas edades no deberían ser obstáculo a una «oferta» educativa bien planteada, en la que se articulen de modo equilibrado la enseñanza catequética para el conocimiento de la fe, la celebración del misterio para la experiencia comunitaria de la fe, y el compromiso en la vida para la acción y verificación de la fe. Los medios eficaces no es fácil hallarlos. Tampoco es sencillo

para los iniciandos la fidelidad y permanencia en medio de las «ofertas» del mundo. Hay que abrirse a posibilidades nuevas, crear dinamismo de «ritos de tránsito» y de acción, preparar animadores para esta tarea.

5. *Proceso catecumenal o catecumenado.* El catecumenado puede tener lugar de modo más propio cuando se llega a la adolescencia. El catecumenado antecedente o consecuente al bautismo es parte integrante de la iniciación cristiana. Debe adaptarse en duración, contenidos y ritos a la capacidad de los sujetos. Lo importante es llenarlo de sentido y realizarlo bien, para que se creen las condiciones de una plena realización de la iniciación cristiana. El modelo de catecumenado nos lo ofrece la Iglesia en el Ritual de la iniciación cristiana de adultos. Se trata probablemente de la etapa más decisiva de la iniciación total, al menos desde el punto de vista personal y comunitario.

6. *La confirmación.* Ha de considerarse no el todo, sino un momento sacramental dentro del proceso de iniciación, íntimamente conectado al bautismo y la eucaristía, en el contexto del proceso catecumenal. No puede plantearse como «el sacramento de la juventud», ni como «el sacramento del apostolado», ni como un componente de una «oferta juvenil», sino como sacramento de y para la iniciación cristiana. Tampoco puede marginarse, bajo el pretexto de evitar que los jóvenes «busquen sólo el rito de la confirmación». Bien planteada, debe aceptarse como un momento sacramental importante del proceso, al que se debe reconocer todo su valor y su sentido teológico.

7. *Eucaristía en la comunidad adulta.* Se comienza a celebrar de un modo significante tras la confirmación. Expresa la incorporación plena a la comunidad, la participación en sus tareas y su misión, sobre todo por el desempeño que los confirmados pueden hacer de los diversos servicios y ministerios litúrgicos. La eucaristía es entonces el misterio de Cristo y de la Iglesia, al que han llegado a incorporarse en plenitud los confirmados. Expresa en toda su riqueza la pertenencia a la comunidad y el misterio de la Iglesia, que se entrega a la extensión del Reino, para la participación plena en la vida de Dios.

INDICE GENERAL

II
EL SACRAMENTO DEL BAUTISMO

III
CONFIRMACION E INICIACION CRISTIANA

IV
PRIMERA EUCARISTIA E INICIACION CRISTIANA